Die Geschichte

der neueren

Deutschen Philosophie

und

die Metaphysik.

Von

Dr. Theodor Weber,

a. o. Professor der Philosophie an der Universität Breslau.

III.

Wissen und Wesen des menschlichen Geistes.

Münster.

E. C. Brunn's Verlag.

1873.

Wissen und Wesen

des

menschlichen Geistes

von

Dr. Theodor Weber,

a. o. Professor der Philosophie an der Universität Breslau.

Münster.

E. C. Brunn's Verlag.

1873.

Tam liberum semper fuit philosophari et tam multi hactenus circa rerum naturalium cognitionem innoxie errarunt, ut si ego post alios fallar, nihil perinde periculi humanae genti sit timendum, sed si forte veritatem invenero, magna utilitas exspectanda.

Cartesius.

Vorwort.

Ulrici hebt in seinem Buche: „Leib und Seele. Grundzüge einer Psychologie des Menschen. Leipzig 1866“ hervor, daß „man unter dem allgemeinen Ausdrucke des Stoffes (der Natursubstanz) drei naturwissenschaftlich wohl zu unterscheidende Begriffe zusammenfasse, wenn dieselben auch von den Naturforschern selbst nicht immer streng aus einander gehalten würden: 1) Die Materie d. h. die dem Tastsinne durch den Trägheitswiderstand sich bemerklich machende handgreifliche Masse oder die unsern verschiedenen, mit dem Tastsinne in solidarischer Beziehung stehenden Sinnen zugängliche Körperlichkeit als allgemeine Unterlage der Naturerscheinungen. 2) Die Molecüle als die mannichfaltigen, nicht mehr oder doch nur künstlich noch wahrnehmbaren, aber selbst noch zusammengesetzten Theilchen, aus denen die verschiedenen Körper und körperlichen Massen (Luft, Wasser, Erdarten &c.) mechanisch und chemisch verschiedentlich zusammengefügt sind. Und 3) die Atome als die letzten schlechthin unwahrnehmbaren, elementaren, mechanisch und chemisch untheilbaren Grundtheilchen, welche in wägbare und unwägbare (Körper- und Aether-Atome) unterschieden, zwar einzeln in isolirtem Zustand gar nicht bestehen können (Kekulé: Lehrbuch der organ. Chemie. Erlangen 1858, S. 97, 160), aber in mannichfacher Weise zu Molecülen sich verbinden, und somit in letzter Instanz aller gegebenen Masse, aller Körperlichkeit substanziell zu Grunde liegen.“

„Dieses für die Philosophie wie für alle Wissenschaften wichtige Ergebniß der neueren Naturwissenschaft, bemerkt Ulrici

weiter, ist für die Psychologie von besonders hoher Bedeutung. Denn der Begriff des Immateriellen hängt nothwendig von der Begriffsbestimmung des Materiellen ab (weil jenes nur die Negation von diesem ist); und das Hauptproblem der Psychologie, ob die Seele (der Geist) für materiell oder für immateriell zu erachten sei, erhält mithin durch jenes Ergebniß einen ganz neuen Sinn. Für immateriell kann nicht mehr dasjenige gelten, was sinnlich unwahrnehmbar. Ebenso kann die Seele nicht schon deßhalb für immateriell erklärt werden, weil sie schlechthin einfach sei: denn auch das Materielle ist in seinen Elementen einfach und untheilbar. Aber auch die Unräumlichkeit oder Raumlosigkeit d. h. die Ausdehnungslosigkeit kann nicht mehr als Grundbestimmung des Immateriellen betrachtet werden. Denn abgesehen davon, ob die materiellen Atome nicht ebenfalls (wie einige Physiker annehmen) als ausdehnungslos zu denken seien, — so folgt aus dem Gegensatze, in welchem das Immaterielle zum Materiellen steht, daß, wenn alles materielle natürliche Sein in einer Verbindung von Atomen besteht, und somit nicht ein stätiges, continuirliches, sondern ein atomistisch gegliedertes, discretes, discontinuirliches ist, das Immaterielle gerade umgekehrt als ein stätiges, in sich continuirliches, ununterbrochen Einiges, das als solches nothwendig auch ausgedehnt ist, gefaßt werden muß. Oder, wenn das materielle Atom in seiner absoluten Kleinheit sich darstellt als ein (durch eine Kraft der Contraction oder Compression) auf ein punctuelles Minimum von Raum (Ausdehnung) Zusammengezogenes, Reducirtes, das nur in der Verbindung mit andern Atomen bestehen und durch solche Verbindung eine wahrnehmbare Ausdehnung gewinnen kann, wird das Immaterielle umgekehrt als ein (durch eine Kraft der Expansion) einen bestimmten Raum erfüllendes, eine continuirliche Ausdehnung gewinnendes, für sich bestehendes, und doch untheilbares, weil nicht zusammengesetztes — Atom zu fassen sein. Kurz das materielle und das immaterielle Atom hätten das mit einander gemein, daß sie einfach d. h. untheibar und sinnlich unwahrnehmbar sind; das immaterielle unter-

schiede sich aber dadurch von dem materiellen, daß letzteres auf ein punctuelles Minimum von Raum beschränkt, nur in Verbindung mit andern Atomen bestehen kann, das immaterielle dagegen frei von solcher Beschränkung, in und über einen gegebenen Raum sich ausdehnend, ihn continuirlich (in ununterbrochenem Zusammenhang mit sich selbst) ausfüllend, nicht nothwendig mit andern Atomen sich verbindet, sondern für sich zu bestehen vermag.*)"

Es ist schwer, wenn nicht unmöglich, an der Hand des naturwissenschaftlich festgestellten Begriffs der Materie oder der dieser zu Grunde liegenden Atome den Begriff des Immateriellen in voller Bestimmtheit und Genauigkeit zu ermitteln. Was Ulrici in den obigen Aeußerungen nach dieser Seite hin geleistet, zeugt von besonnenem Urtheile und von Scharfsinn. Vorausgesetzt, daß ein von den materiellen Atomen wesenhaft verschiedenes Immaterielles existirt und daß wir ein solches in der Seele oder dem Geiste des Menschen anzuerkennen haben, stimmen wir darin mit Ulrici überein, daß beide, sowohl die materiellen Atome als der Geist oder das Immaterielle „einfach d. h. untheilbar und sinnlich unwahrnehmbar sind." Unter Berücksichtigung dieser Einfachheit des Immateriellen haben wir auch gegen den von Ulrici gebrauchten Ausdruck eines immateriellen Atoms zur Bezeichnung der Seele oder des Geistes nichts zu erinnern. Die Verschiedenheit von Geist und Materie kann demnach nicht in die Einfachheit des ersteren gesetzt werden, denn auch die Materie besteht aus lauter einfachen Atomen. Worin wird denn aber die Verschiedenheit beider und zwar als eine wesenhafte oder qualitative bestehen müssen? Wir können Ulrici nicht beistimmen, wenn er dieselbe zunächst darin erblickt, daß „das materielle Atom auf ein punctuelles Minimum von Raum beschränkt sei, das immaterielle dagegen frei von solcher Beschränkung, in und über einen gegebenen Raum sich ausdehne und ihn continuirlich (in ununterbrochenem Zusammenhang mit sich selbst) ausfülle." Denn so klein das materielle Atom auch immer sein oder gedacht werden

*) Ulrici a. a. O. pag. 20 ff.

mag, es ist doch nothwendig als solches ebenfalls eine continuirliche, das „punctuelle Minimum von Raum“ „in ununterbrochenem Zusammenhang mit sich selbst“ ausfüllende Größe. Der Stoff oder die Materie als das Compositum der Atome ist ein discretes, discontinuirliches, jedes Atom selbst aber unzweifelhaft ein stätiges, in sich continuirliches, ununterbrochen Einiges. Hierin ist es von dem immateriellen Atom wenigstens wesenhaft nicht verschieden, denn ob die Räumlichkeit des einen auf „ein punctuelles Minimum“ beschränkt ist, während der des andern ihre Gränzen weiter gesteckt sind, — das kann keine wesenhafte oder qualitative, sondern höchstens nur eine quantitative Verschiedenheit beider begründen. Dagegenwird unseres Erachtens der wesenhafte Unterschied von Geist und Materie (Natur) von Ulrici wenigstens angedeutet, wenn er behauptet, daß „das materielle Atom nur in Verbindung mit anderen bestehen könne, während das immaterielle nicht nothwendig mit anderen Atomen sich verbinde, sondern für sich zu bestehen vermöge.“ Wir sagen: angedeutet; denn um die Sache mit voller Bestimmtheit auszusprechen, hätte es heißen müssen, daß kein immaterielles Atom mit einem andern seines Gleichen sich verbinden könne, sondern daß jedes derselben nothwendig für sich bestehe. Jeder Menschengeist als immaterielles Atom ist ein Sein für sich, welches als solches auch zur Erscheinung und zum Leben kommt, dagegen ist kein materielles Atom ein Sein für sich, sondern für anderes, d. h. ein solches, welches nur in Verbindung mit anderen materiellen Atomen vorkommen und bestehen kann. Diese Wesensverschiedenheit von Geist und Natur muß aber, wenn anders sie als Wirklichkeit erwiesen werden kann, selbst wieder in einer noch tiefer liegenden Qualität beider Realprincipien begründet sein. Und worin anders könnte dieselbe erschaut werden, als darin, daß der Geist als immaterielles Atom nicht bloß ein einfaches und untheilbares — denn diese Eigenthümlichkeiten theilt er mit seinen Brüdern unter ihm, den materiellen Atomen — sondern, was mehr sagen will, auch ein ganzheitliches d. h. kein Bruch

oder keine Specification eines allgemeinen Wesens ist. Umgekehrt aber werden die materiellen Atome dem Blicke des Forschers als solche sich erschließen müssen, welche, ungeachtet ihrer Einfachheit und Untheilbarkeit, dennoch keine ganzheitliche Wesen sind, sondern nur die zahllosen Bruchtheile, in welche ein allgemeines Wesen, das allgemeine Naturprincip, durch den ihm eigenthümlichen Entwickelungsproceß sich aus einander gelegt und besondert hat. Erst in diesem mit lichtvoller Klarheit und wissenschaftlicher Schärfe geführten doppelten Nachweise würde der Wesens-Dualismus von Geist und Natur seine tiefste und allseitigste Begründung erhalten haben. Es kommt uns nicht in den Sinn, zu behaupten, daß wir, namentlich bezüglich der materiellen Atome, denselben schon vollständig zu erbringen im Stande sind. Aber das ist in diesem III. Hefte unsere Absicht, rücksichtlich des Menschengeistes den in Rede stehenden Nachweis seiner ganzheitlichen, ungebrochenen Natur wenigstens zu versuchen. Ob uns das, was wir bezweckten, gelungen, mögen einsichtige und unparteiische Richter beurtheilen.

Breslau im October 1872.

Dr. Weber.

Erster Abschnitt.

Die
Theorie des Selbstbewußtseins.

Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein Anderer hinterlassen, so kann man wohl hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der scharfsinnige Mann kam, dem man den ersten Funken dieses Lichtes zu verdanken hatte.

Kant.

I. Kapitel.

Einleitung.

Bei der Darstellung und Behandlung einer jeden Wissenschaft kommt alles darauf an, daß für dieselbe ein Standpunkt gefunden werde, von dem aus die Untersuchung des Forschers den festen, sichern Gang einer stetig fortschreitenden Entwickelung erhält. Durch diese Stetigkeit spinnt sich die Wissenschaft zu einer Kette aus, in der jedes gewonnene Resultat ein Glied bildet und eine bestimmte Stelle einnimmt, welches nicht anders als nur im Zusammenhange zu allen ihm vorhergehenden Gliedern gewürdigt werden kann. Ja im Grunde kommt eine jede Wissenschaft nur durch diese organische Ableitung einer Erkenntniß aus der andern zu Stande, da eine Summe von unter sich in keinem innern, wesentlichen Zusammenhange stehenden Erkenntnissen, und wären diese noch so richtig, in keinem Falle den Character der Wissenschaft an sich trägt und ihren schönen Namen verdient.

Solche und ähnliche Reflexionen müssen es gewesen sein, welche auch den Cartesius beschäftigten, als in seinem hohen Geiste der Gedanke an eine Restauration der Wissenschaften seiner Zeit auf dem Fundamente zweifelloser Gewißheit erst wie ein leises Morgenroth heraufzog. Der Stern, von dem Cartesius hierbei sich leiten ließ, war die organische Gliederung, welche die Mathematik den in ihr Bereich fallenden Erkenntnissen zu geben weiß. Die Mathematik beginnt mit den einfachsten und unscheinbarsten Wahrheiten; aber durch die mittelst Schlußfolgerung erzielte Ableitung der einen Erkenntniß aus der andern wird sie von diesen aus immer weiter und zur Entdeckung der verborgensten und complicirtesten Verhältnisse der Raum- und Zahlengrößen hingeführt. Aehnlich, meinte Cartesius, muß es sich auch mit allen anderen Wahrheiten ver-

halten, welche an und für sich die natürlichen Erkenntnißkräfte des Menschen nicht übersteigen; auch sie, welcher Art dieselben immer sein und welchen Inhalt sie immer haben mögen, müssen innerlich untereinander zusammenhängen und es muß möglich sein, zur Ermittelung aller vorzudringen, wofern man nur einmal den rechten Ausgangspunkt gewonnen hat und in möglichst großer Sorgfalt diejenige Methode der Forschung beobachtet, welche eben durch jenen Zusammenhang vorgezeichnet wird.*) Diese Auffassung, auf die Philosophie als Wissenschaft übertragen, war es nun, welche, in Verbindung mit der an dieselbe gestellten Forderung zweifelloser Gewißheit, den Cartesius zunächst zur kritischen Untersuchung alles dessen veranlaßte, was er bis zum Beginne seines Philosophirens für wahr gehalten; sie war es aber auch, welche ihn über das bloß negative Resultat jener Untersuchung hinaustrieb und ihm das Selbstbewußtsein oder das cogito ergo sum als die einzige Thatsache offenbarte, gegen welche einen Zweifel zu erheben für einen Jeden schlechterdings unmöglich sei. In dem II. Hefte haben wir dargethan, daß Cartesius hierin auch durchaus das Richtige getroffen; wir konnten deßhalb nicht umhin, das Unternehmen des großen Mannes von dem cogito ergo sum als dem einzigen in Wirklichkeit unerschütterlichen Fundamente aus die Wissenschaft zu neuem Leben zu erwecken, als eines der bedeutungsvollsten Ereignisse in der Geschichte des Denkgeistes zu bezeichnen. Allein mit der Legung des Fundamentes ist der Bau, welcher sich über demselben erheben soll, noch nicht vollendet; auch läßt sich nicht läugnen, daß der von Cartesius selbst und von seinen Nachfolgern bis auf den heutigen Tag aufgeführte kein solcher ist, welcher allen Stürmen der Zeit zu trotzen und an welchem der philosophirende Geist des Menschen ein reines Wohlgefallen und eine volle Befriedigung zu finden im Stande wäre. Von diesem Gesichtspunkte wollen die nachfolgenden Untersuchungen beurtheilt werden; sie wollen einzelne morsch gewordene Bausteine aus dem seit Cartesius errichteten Tempel der Sophia entfernen und solche an ihre Stelle setzen, welche unzerstörbar, wie das Fundament, auf eine endliche und dauerhafte Vollendung der ganzen Arbeit einige neue Aussichten eröffnen mögen. Und nun zur Sache. —

Die Natur des Selbstbewußtseins bringt es mit sich, daß kein Mensch entweder die Existenz seines eigenen Ich oder die des Denkens desselben in Zweifel zu ziehen im Stande ist. Allein wenn

*) Man vergleiche hierzu die Heft I. pag. 74 Anmerkung angeführte Stelle. Sehr lehrreich ist auch das, was Cartesius resp. ad II. obj. pag. 82 u. 83 über den Unterschied der analytischen und synthetischen Methode und über den Werth einer jeden derselben sowohl für die Mathematik als für die Philosophie vorträgt.

auch beide, das eigene Ich sowohl als das Denken desselben, für einen Jeden schlechthin unbezweifelbar sind, so sind dennoch beide nicht in derselben Weise und in derselben Beziehung all' und jedem Zweifel entzogen. Wie so?

Es ist einem Jeden die Existenz seines Ich zwar unbezweifelbar gewiß, aber nicht unmittelbar durch das Ich selbst, sondern nur mittelbar durch das Denken desselben, während das Denken, jeder einzelne Gedanke als solcher, die schlechthinige Gewißheit seiner Existenz für einen Jeden unmittelbar in sich selber trägt. An der Existenz meines Denkens, eines jeden meiner Gedanken kann ich nicht zweifeln, weil dieser Zweifel den Gedanken selbst wieder zur nothwendigen, unerläßlichen Voraussetzung hätte, oder weil eben der Gedanke, an dessen Existenz gezweifelt werden sollte, mit unbedingter Nothwendigkeit in diesem Zweifel selbst wieder eingeschlossen wäre. Denn wie könnte ich überhaupt die Existenz und Wirklichkeit eines Dinges in Zweifel ziehen, wenn ich dasselbe gar nicht dächte oder von demselben in keiner Weise etwas wüßte? Der Zweifel an der Existenz eines Dinges setzt meinerseits das Wissen oder den Gedanken von jenem Dinge nothwendig voraus; der Zweifel an der Existenz eines meiner Gedanken würde also meinerseits als conditio sine qua non diesen Gedanken selbst wieder als einen in mir existenten postuliren; hierdurch stellt sich ein solcher Zweifel als ein Widerspruch in sich selbst oder als eine absolute Unmöglichkeit heraus. Von allen meinen Gedanken also, die und solange ich sie wirklich habe, kann ich schlechterdings nicht los; ihre Existenz und die Gewißheit um dieselbe coincidiren, sie sind schlechthin inseparabel von einander. Und diese unbezweifelbare Gewißheit um einen jeden einzelnen meiner Gedanken ist eine unmittelbare; ich bin gewiß von der Existenz eines jeden meiner Gedanken eben durch nichts anderes als durch mein Denken selbst; das Denken trägt die Gewißheit seiner Existenz in sich selbst; es hat daher auch ohne weiteres auf schlechthin unmittelbare d. i. auf eine in ihm selbst ruhende und aus ihm selbst entspringende Gewißheit gegründeten Anspruch. *)

---

*) Unter dem Denken verstehen wir hier alle selbstbewußten Vorgänge im Geiste des Menschen, also dasselbe, was Cartesius in der Heft I. pag. 28 Anmerkung angeführten Stelle darunter verstanden wissen will. Auch darin stimmt Cartesius mit uns überein, daß das Wissen (und Gewißsein) dieses Denkens ein unmittelbares ist: denn er schreibt: Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est ut ejus immediate conscii simus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes. Sed addidi immediate, ad excludenda ea quae ex iis consequuntur, ut motus voluntarius cogi-

Wie verhält es sich nun dem gegenüber mit der gleichfalls unbezweifelbaren Gewißheit von der Existenz des Ich? Kommt etwa diesem letzteren ebenfalls nicht bloß unbezweifelbare Gewißheit, sondern auch unbezweifelbare Gewißheit in der Form der Unmittelbarkeit zu wie dem Denken?

Das Ich als solches, was immer dasselbe sein und worin seine wahre Qualität auch bestehen möge, hat auf jeden Fall die unbezweifelbare Gewißheit von seiner eigenen Existenz nicht von und durch sich selbst ohne alle und jede Vermittelung. Vielmehr stellt sich die Gewißheit des Ich um seine eigene Existenz auf den ersten Blick als eine vermittelte heraus, und zwar vermittelt durch das Denken des Ich, da ja alle und jede Gewißheit des Letztern eben nur ein Moment seines eigenen selbstbewußten Lebens ist. Nur denkend bin ich zweifellos gewiß von der Existenz meines Ich; ohne Denken würde ich von demselben nicht nur nicht gewiß sein, sondern nicht einmal wissen. Zwar ist die Existenz des Ich als solche dem letztern ebenso unbezweifelbar gewiß wie die Existenz eines jeden Gedankens, der der Sphäre seines selbstbewußten Lebens angehört; aber der Grund und Boden, in welchen diese Unbezweifelbarkeit beider ihre Wurzeln treibt, ist nicht derselbe. Die Gewißheit, welche das Ich von der Existenz seiner Gedanken hat, ruht in der Unmittelbarkeit, in welcher dieselben jenem gegeben oder gegenwärtig sind; *) das Ich als solches ist sich selbst aber nicht unmittelbar gegeben sondern nur mittelbar durch das Denken. Die Gewißheit des Ich von seiner eigenen Existenz kann deßhalb auch nur aus derjenigen Gewißheit rühren, welche dasselbe von der Existenz seines Denkens besitzt. Diese letztere hat aber jene erstere nothwendig im Gefolge, weil das Ich sich selbst immer und überall mit einem jeden seiner Gedanken unzertrennlich verbunden findet, oder, mit Kant zu reden, weil der Begriff: Ich (der Ichgedanke) das Vehikel aller Begriffe überhaupt ist, indem er sie alle

---

tationem quidem pro principio habet, sed ipse tamen non est cogitatio. Vergl. rationes Dei existentiam etc. probantes more Geometrico dispositae hinter den resp. ad II. obj. pag. 85.

*) Um Mißverständnissen vorzubeugen bemerken wir, daß hier nur die Rede ist von der Unmittelbarkeit unserer Gewißheit um die Existenz unseres Denkens und daß diese in keiner Weise mit einer Unmittelbarkeit oder besser (sit venia verbo) mit Unvermitteltheit des Denkens selbst verwechselt werden darf. Das Denken kann rücksichtlich seiner Genesis im Geiste des Menschen, ungeachtet jener Unmittelbarkeit, doch vielfach vermittelt sein, was, wie in den beiden ersten Heften im Allgemeinen schon vorgekommen ist und wie im Folgenden noch ausführlicher sich zeigen wird, in Wirklichkeit ja auch der Fall ist.

nothwendig begleitet. *) Das Ich könnte nämlich keinen seiner Gedanken als existent mehr festhalten, wenn es nicht einen jeden derselben in sich selbst als dem Denkenden begründen, oder wenn es nicht zu einem jeden Gedanken sich selbst als eine von demselben verschiedene, jenen tragende uud hervorbringende Existenz hinzudenken wollte. Das Denken ist ohne das Ich, welches denkt, nicht möglich; ersteres ist von letzterem inseparabel und eben nur in dieser Inseparabilität beider von einander ist der Grund zu suchen, warum der Existenz des Ich dieselbe Unbezweifelbarkeit zukommt, wie der des Denkens, wenn auch diese schlechthinige Gewißheit als eine unmittelbare nur dem Denken als solchem vindicirt werden kann.

Trägt aber nur das Denken als solches d. i. als eine bloß subjective Thätigkeit, nicht auch das Ich als solches oder der Geist in seiner Substanz und Wesenheit seine unbezweifelbare Gewißheit für den letztern unmittelbar in und an sich selber, so kann es auch keiner Frage unterliegen, daß der Philosoph, falls er die einer durchweg zweifellos gewissen Wissenschaft entsprechende Methode in aller Strenge beobachten will, bei seiner Ausfahrt in's Meer der Speculation seine ersten Untersuchungen nicht sowohl über die Qualität und Wesenheit des Geistes (Ich) als vielmehr über die des Denkens und die Reihenfolge der in demselben vorkommenden Momente wird anstellen müssen. Doch nicht bloß für die Methode, mehr noch für die Resultate oder den innern Wahrheitsgehalt der Wissenschaft hat der eben bezeichnete Ausgang von der Thatsache des Bewußtseins das größte Gewicht und die höchste Bedeutung. Ist nämlich das Ich von seiner eigenen Existenz nicht unmittelbar durch sich selbst, sondern nur mittelbar durch sein Denken gewiß; besitzt dasselbe demzufolge in seinem Denken das einzige Medium, durch welches es sich selbst erfassen, oder, so zu sagen, den einzigen Spiegel, durch welchen es seiner selbst ansichtig werden kann, so kann die wahre Beschaffenheit desselben auch nur durch eine eingehende und sorgfältige Untersuchung jenes Spiegels und d. h. durch eine methodisch ausgeführte und gründliche Analyse des Denkens als der Offenbarung und Erscheinung des Ich zur Vermittelung und Erkenntniß gebracht werden. Denn wie das Denken seine eigene Beschaffenheit, die Zahl und Reihenfolge der Momente, durch welche dasselbe zu Stande kommt, nur in sich selber trägt und in sich selbst für das Ich zur Offenbarung bringen muß, so auch kann die Qualität des Ich nur aus der Qualität seines Denkens gefolgert oder geschlossen werden, da eine unmittelbare Erkenntniß

*) Kants S. W. Bd. II, pag. 275.

des Ich eben wegen seiner nur mittelbaren Gegebenheit unmöglich ist. Diese Erkenntniß, daß es der Philosophie nicht gelingen möge, die wahre Beschaffenheit des menschlichen Geistes und mit dieser zugleich die aller anderen zu ihm in Relation stehenden Realprincipien an das helle Licht des Tages heraufzuziehen, wenn nicht vorher der Aufgabe Genüge geschehen, den Denkproceß des Menschengeistes nach allen Breiten und Tiefen auszumessen, — diese Erkenntniß, sage ich, ruhte als sichere Ueberzeugung auch in dem großen Geiste des Königsberger Philosophen, als derselbe in die Periode seines kritischen Nachdenkens eintrat und zur Abfassung des unsterblichen Werkes der Kritik der reinen Vernunft sich anschickte. Denn in der That „ist, wie Hegel bemerkt, ein Hauptgesichtspunkt der kritischen Philosophie, daß, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge u. s. w. zu erkennen, das Erkenntnißvermögen (besser: der Erkenntniß- oder Denkproceß) selbst vorher zu untersuchen sei." Hegel selbst fügt hinzu: „Dieser Gedanke habe so plausibel geschienen, daß er die größte Bewunderung und Zustimmung erweckt habe," — eine Aufnahme desselben, die, wie nachgewiesen, auch ihre volle Berechtigung hat. Wie soll man nun aber bei dieser Lage der Dinge den Gemüthszustand bezeichnen, der sich des Lesers der Hegel'schen Schriften bemächtigen muß, wenn derselbe hierbei die Beobachtung macht, daß Hegel das, wovon Kant mit so gutem Rechte jeden Fortschritt sowie die endliche Vollendung der Philosophie abhängig glaubte und welches er deßwegen für das Alpha und Omega derselben erklärte, einfach wieder verworfen hat, ohne auch nur einen schwachen Versuch zu machen, diese Verwerfung der kant'schen Forderung als eine gerechtfertigte zu begründen? Denn Hegel bringt allenthalben zu Gunsten seines Verfahrens schlechterdings nichts bei, als daß er Kants Forderung lächerlich zu machen sucht durch Berufung „auf den weisen Vorsatz jenes Scholastikers, schwimmen zu lernen, ehe er sich in's Wasser wage." *) Zum mindesten beweist Hegel durch diese Vergleichung, daß er den eigentlichen Sinn und die weitgreifende Bedeutung dessen, was Kant wollte, nicht einmal verstanden hat; seine Polemik kann und darf daher für uns auch kein Hinderniß sein, daß wir in den folgenden Kapiteln auf Kants Intentionen eingehen und den geistigen Denkproceß von neuem in kritische Untersuchung ziehen.

*) Hegels S. W. Bd. II. pag. 59 ff. Bd. VI. pag. 16; 86 u. 87 u. a. m.

II. Kapitel.

Die materiellen Naturgegenstände in ihrer Einwirkung auf den Geist des Menschen und die Substanzialität derselben.

Unsere Gedankenwelt theilt sich rücksichtlich der von uns gedachten Objecte ungezwungen in zwei große Hemisphären, von denen die eine das denkende Ich und dessen Zustände, die andere die dem Ich an und für sich fremden oder äußerlichen Existenzen z. B. die Naturproducte, die Thatsachen der Geschichte, Gott u. s. w. zum Gegenstande hat.*) Die erstere Reihe unserer Gedanken wird zusammengefaßt in dem Selbstbewußtsein, wofern dieser Ausdruck in seiner engsten Bedeutung genommen wird, in dem Denken oder Bewußtsein des Ich um sich selbst, in dem: Ich denke mich und meine Zustände; — die andere dagegen begreift die zahllose Menge derjenigen Gedanken in sich, welche sich auf Gegenstände beziehen, die als solche weder das Ich selber noch auch ihm immanent sind.

Fragen wir nun bei der hier beabsichtigten Analyse unseres Denkens, mit welcher Gedankenreihe und speciell mit welchem bestimmten, einzelnen Gedanken in ihr wir jene zu beginnen haben, um alle in dem Denken vorkommenden Momente richtig, erschöpfend und mit Gewißheit zu erheben, so kann die Antwort auf diese Frage nur dahin lauten, daß hierzu einzig und allein ein solcher Gedanke geeignet erscheint, dessen Entstehung im Ich uns apriori mit zweifelloser Gewißheit bekannt ist. Denn wenn jeder Gedanke ohne Ausnahme nur durch einen Denk**proceß** in dem denkenden Subjecte, mithin durch eine Aufeinanderfolge mehrerer Momente zu Stande kommt, die uns apriori unbekannt und welche durch die Untersuchung erst aufzufinden sind, so kann uns eine vollständige und allseitig richtige Auflösung dieses Problems mit Gewißheit auch nur unter der Bedingung gelingen, daß uns in demselben wenigstens eine Größe apriori bekannt ist, durch deren geschickte Benützung wir die übrigen primitiv unbekannten zu entdecken hoffen dürfen. Einen solch' festen apriori gewissen Punkt in unseren mannichfaltigen Gedanken haben wir aber nur rücksichtlich derjenigen unter ihnen, deren primitive Entstehung in unser

*) Mit dem Worte: Existenz bezeichnen wir hier ganz unterschiedslos **alles, was ist**, ohne auf die toto genere verschiedene Qualität des substanzial und des bloß formal Seienden Rücksicht zu nehmen.

Bewußtsein fällt, welche wir, schon in der Tageshelle des Bewußtseins stehend, concipiren, und das Moment, welches uns bezüglich jener Gedanken in solch' unbezweifelbarer Apriorität gegeben ist, ist eben kein anderes als grade die Art und Weise ihrer Entstehung. Demzufolge kann der Philosoph, wenn er in seinen erkenntnißtheoretischen Untersuchungen die Bahn einer in systematischer Ordnung sich vollziehenden Entwickelung nicht verlassen, die höchste Formvollendung der wissenschaftlichen Methode erreichen und dadurch zugleich, so viel als möglich, sich sicher stellen will, gegen die Gefahr des Irrthums, die ihn auf jedem Schritte seiner Entdeckungsreisen begleitet, — er kann, sage ich, unter diesen Voraussetzungen in der Analyse des Denkens nicht mit dem Selbstbewußtsein im engern und eigentlichen Sinne, nicht mit dem Gedanken des Ich von sich selbst, nicht mit dem Ich denke mich den Anfang machen, da ja die Entstehung unseres Selbstbewußtseins, die Zahl, Reihenfolge und Beschaffenheit der in demselben vorkommenden Momente apriori nichts Bekanntes und kein Factor unseres Bewußtseins sind. Vielmehr findet der Geist das Selbstbewußtsein als Wissen um seine eigene Existenz jedesmal als eine Thatsache in sich vor, ohne sich hierbei zugleich auch der einzelnen Momente bewußt zu werden, durch deren Vermittelung jene zu Stande gekommen. Aus diesem Grunde ist es gradezu unmöglich, die Analyse des Denkens mit einer Darlegung und Erklärung der das Selbstbewußtsein constituirenden Vorgänge zu beginnen; es bleibt vielmehr nur übrig für den Anfang der desfallsigen Nachforschung einen solchen Gedanken zu wählen, der ein äußeres vom Ich (Geiste) verschiedenes Object zum Gegenstande und welcher selbst dieser äußern Realität in ihrer Beziehung und Einwirkung auf das Ich den nächsten Anstoß zu seiner Entstehung in dem Ich zu verdanken hat. Ein solcher ist z. B. mein Gedanke von dem vor mir liegenden Papiere, auf welches ich schreibe; diesen wollen wir zu dem hier verfolgten Zwecke in nähere Betrachtung ziehen.

Wie bin ich zu diesem Gedanken gekommen und welche verschiedenen Momente sind in demselben enthalten?

Offenbar habe ich den Gedanken von diesem vor mir liegenden Papiere nicht aus mir selbst, nicht durch eigene Kraftthätigkeit ohne alle Anregung von außen. Denn wollte ich auch die Annahme machen, daß ich rein aus mir selbst ohne alle und jede Einwirkung von außen zum Denken kommen und einzelne Gedanken formiren könnte, so bin ich mir doch von diesem Gedanken, der ein einzelnes ganz bestimmtes Object zum Gegenstande hat oder auf ein solches als die durch jenen erkannte

Realität sich bezieht, mit zweifelloser Gewißheit bewußt, daß ich denselben nur aus Veranlassung äußerer Anregung empfangen und gebildet habe. Zwar kann ich, einmal selbstbewußt, wie es scheint, jeden beliebigen Gedanken oder Begriff mit einem beliebigen Inhalte rein aus mir selbst bilden, wofern diesem so gebildeten Begriffe nur nicht auch ein realer bestimmter Gegenstand in der Außenwelt als nothwendig entsprechend vorausgesetzt wird; aber den Gedanken von einer ganz bestimmten concreten Realität kann ich mir nach Ausweis einer unbezweifelbaren Erfahrung ohne Anregung von Seiten dieses realen Objectes selber oder ohne dessen Einwirkung auf mein Ich mit Gewißheit nicht bilden; denn es würde immerhin nur höchst zufällig sein, wenn einem ohne alle und jede entweder directe oder indirecte äußere Einwirkung auf mein Ich gebildeten Begriffe entsprechend die in demselben gedachte Realität in der Wirklichkeit auch existiren sollte. Kurz: den Gedanken von dem vor mir liegenden Papiere habe ich nur seit und durch Einwirkung des wirklichen Papiers auf mein Ich. Dieser Thatsache bin ich mir unmittelbar und unzweifelhaft aus dem oben angeführten Grunde bewußt — einem Grunde, den Cartesius zwar mit anderen Worten, aber dem Sinne nach ebenfalls anführt, wie durch die in Heft II. Seite 24 aus dem zweiten Theile der principia philosophiae mitgetheilte Stelle deutlich bewiesen wird.

Wie ist nun aber dieser Vorgang selbst näher zu denken? was soll unter jener Anregung und Einwirkung des äußern Gegenstandes auf mein Ich verstanden werden? und wie habe ich mittelst jener Einwirkung von außen den Gedanken von dem auf mich einwirkenden Gegenstande selbst gebildet?

Es ist hier vor allem in Erinnerung zu bringen, daß jene Einwirkung des äußeren Gegenstandes auf mein Ich, was immer dieses letztere auch sein möge, nicht als eine bloße Berührung und Affection meiner Sinne oder als ein bloß äußerlicher an die ebenfalls äußeren Sinnesorgane erfolgender Anstoß darf vorgestellt werden. Sind die Sinnesorgane durch die Bewegung und Erregung jenes Objectes getroffen, so muß sich diese Wirkung vielmehr nach dem Innern des Gehirnes fortsetzen bis zu demjenigen Punkte, wo sie in das Ich selbst lebendig hineinschlägt. Ein außer mir befindliches Etwas also, das der Sprachgebrauch Papier nennt, wirkt auf mein Ich oder auf dasjenige Etwas in mir, welches sich als den Inhaber und Erzeuger meiner Gedanken geltend macht, und eben in dem Augenblicke, wo dieses geschieht, wird jene von außen kommende Wirkung in meinem Ich zur eigentlichen Einwirkung.

Daß zur Bildung eines Begriffs von einem concreten in Wirklichkeit existirenden Gegenstande eine solche sei es directe oder indirecte Einwirkung des letztern auf das eigentliche Ich unumgänglich nothwendig und daß nicht auch schon eine bloße Berührung der Sinne hierzu ausreichend sei, erhellt unumstößlich aus der Thatsache, daß kein Mensch im Stande ist, mit Gewißheit einen solchen Begriff zu formiren, falls der Gegenstand selber zu dem Ich und umgekehrt das Ich zu dem Gegenstande in keiner Beziehung und Wechselwirkung steht, wodurch die fragliche Einwirkung zur Unmöglichkeit wird. Denn begebe ich mich vorerst bei völliger Dunkelheit in einen mir gänzlich unbekannten Raum, so ist es mir, wofern die dort befindlichen Gegenstände so wenig durch den Gesichtssinn als durch einen der vier übrigen Sinne in irgendwelche Beziehung zu mir treten und dadurch verhindert sind, ihre Wirkungen bis in das Ich fortzusetzen, schlechterdings unmöglich, einen bestimmten, den wirklichen Objecten entsprechenden Begriff mit Gewißheit von denselben zu concipiren. Doch auch für den Fall, daß die Sinnesorgane von den Eindrücken der Außenwelt zwar berührt werden, aber die Kraft und Fähigkeit verloren haben, die recipirten Eindrücke bis in das geheimnißvolle Centrum unseres Denklebens, das Ich, weiter zu leiten, wird ein Bewußtsein um die durch jene Eindrücke mit uns in Verbindung stehenden Gegenstände der Außenwelt nicht in uns auftauchen. Wie anders läßt sich diese Thatsache erklären, als daraus, daß das Ich zur gewissen und zuverlässig richtigen Begriffsformation von bestimmten und realiter existirenden äußeren Gegenständen eben der Einwirkung dieser letzteren auf es selber bedürftig ist? In dieser Angewiesenheit des Ich auf Einwirkungen der Außenwelt zur Conception seiner Begriffe liegt zugleich der Werth und die Bedeutung der Empirie überhaupt und jeder empirischen Wissenschaft insbesondere. Und grade hierin haben wir auch den Grund zu suchen für die von dem speculativen Forscher wohl zu beherzigende Wahrheit des Schiller'schen Ausspruches, daß „die Philosophie immer lächerlich erscheinen werde, wenn sie aus eigenem Mittel, ohne ihre Abhängigkeit von der Erfahrung zu gestehen, das Wissen erweitern und der Welt Gesetze geben wolle.“ *)

*) Vergl. Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe in den Jahren 1794 bis 1805. 1. Bd. pag. 101. Will man die Philosophie aus der Verachtung befreien, mit welcher sie heut zu Tage von den Pflegern der empirischen, namentlich der Naturwissenschaften betrachtet wird, so ist bei jeder Gelegenheit mit Nachdruck hervorzuheben, daß jene ebenfalls durch und durch eine exacte Wissenschaft ist und überall von feststehenden Thatsachen auszugehen und auf dieselben zurückzukommen hat. Da-

Die vorher erwähnte Thatsache hat Cartesius überall da, wo er sich eingehender mit der Untersuchung nach der Genesis des Denkens, und namentlich nach der Genesis der Begriffe von äußeren materiellen Gegenständen im Geiste des Menschen beschäftigt, gänzlich übersehen. Zwar war derselbe, wie oben bereits hervorgehoben, ebenfalls zu der Ueberzeugung gekommen, daß es in unseren Begriffen von den Gegenständen der materiellen Außenwelt Momente gebe, die unmöglich vom Geiste und dessen alleiniger Kraftthätigkeit herrühren könnten, und die daher jenen materiellen Gegenständen und ihrer Wechselbeziehung zum Menschen ihren Ursprung zu verdanken hätten. So stellte sich allerdings auch dem Cartesius die Einwirkung jener Gegenstände auf den Menschen als ein nothwendiges Postulat zur Erklärung seiner Begriffe von jenen heraus; aber die Eile, mit welcher derselbe in der Reconstruction des Denkprocesses zu Werke ging, hinderte ihn, der Beschaffenheit jener Einwirkungen auf den Grund zu sehen und dieselben bis in ihre letzten Ausläufe im Innern des Menschen zu verfolgen. Durch diese mangelhafte und einseitige Erhebung desjenigen Momentes, welches die Conception der in Rede stehenden Begriffe von Seiten des Denkgeistes zuerst einleitet, hatte sich der scharfsichtige Mann aber auch den Weg abgeschnitten, welcher ihn consequenter Weise aus der Erkenntniß des eigenen Geistes zur gewissen Erfassung der außer demselben bestehenden materiellen Gegenstände hätte hinüberführen können. So verkehrt es daher ist, ebenso begreiflich ist es

---

bei muß zugegeben werden, daß die deutsche Philosophie, vorzugsweise die Naturphilosophie unseres Jahrhunderts, diesen ihren empirischen Character nicht selten so gut wie gänzlich preisgegeben hat; sie „dachte sich, mit Cotta zu reden, einen Anfangspunkt, leitete daraus alle Erscheinungen gewaltsam ab und sagte dann: seht, so hängt alles zusammen." (Briefe über Alexander von Humboldt's Kosmos. Erster Theil. Dritte Auflage. Leipzig 1855. pag. 11.) Aber bei diesen Zugeständnissen des Philosophen soll sich der Naturforscher auch belehren lassen, daß das characterisirte Verfahren in dem Wesen der Philosophie nicht begründet ist, daß es, wie einen Abfall von jeder ernsten Wissenschaftlichkeit, so auch von der in der Philosophie allein zum Ziele führenden Methode bezeichnet. Denn „wenn der echte Naturforscher die Welt und ihre Gesetze nicht aus dem Verstande deducirt;" wenn „er die Welt nicht als ein Resultat des Denkens, sondern das Denken als ein Resultat der Welt und der Beobachtung derselben betrachtet (a. a. O. pag. X)," so ist dasselbe auch mit dem ächten Philosophen der Fall. Zur wirklichen Welt gehört aber auch der hohe Alcide, der Geist des Menschen; er wird nicht im Stande sein, selbst mit Anwendung aller nur möglichen Experimente das vor ihm aufgerollte Buch der Natur in seinem tiefsten, verborgensten Sinne zu enthüllen, wenn es ihm an der Hand feststehender Thatsachen und sorgfältigster Beobachtung nicht zuvor gelungen ist, seinen eigenen Geburtsbrief vorzuzeigen und die großen Vorzüge desselben vor dem eines jeden Naturproductes, ja vor dem der ganzen Natur richtig zu deuten.

andererseits, daß Cartesius aus der gewonnenen Erkenntniß seines Geistes sofort auf einen Beweis für das Dasein eines über- und außerweltlichen (transcendenten) Gottes lossteuert, um durch diesen die verlorene Körperwelt wieder zu gewinnen und derselben unbezweifelbar sich zu vergewissern. Ja nicht bloß dieses, selbst die mit aller Entschiedenheit ausgesprochene Ueberzeugung unseres Denkers, daß der Mensch zur Bildung seiner Begriffe von ihm äußerlichen Gegenständen der Einwirkung dieser letzteren unumgänglich bedürfe, gerieth durch jenen Mißgriff wieder in's Wanken.

In der dritten Meditation über die erste Philosophie theilt Cartesius die sämmtlichen Gedanken oder Ideen des Menschen in drei Klassen, in angeborene (innatae), von außen oder durch äußere Einwirkungen erworbene (adventitiae) und in selbstgemachte oder erdichtete (a me ipso factae seu fictae), ohne aber auch mit der Vertheilung der einzelnen Ideen in diese Klassen schon im Reinen zu sein. Nicht einmal hat derselbe von der Richtigkeit dieser Eintheilung Gewißheit; denn er hält es noch für möglich, daß sämmtliche Ideen entweder durch äußere Einwirkungen erworbene oder angeborene oder erdichtete seien, da er nach seinem eigenen Geständnisse den wahren Ursprung derselben noch nicht durchschaut hat. In der weiteren Untersuchung nach dem Grunde, der ihn bis zum Beginne seines philosophischen Zweifels zu dem Glauben bestimmt habe, daß „seine Ideen von den materiellen Gegenständen der Außenwelt auch wirklich diesen letzteren ähnlich (similes sive conformes) seien," glaubte Cartesius jenen Grund in „einer sogenannten Belehrung von Seiten der Natur," sowie darin zu erkennen, daß jene Ideen von dem Willen des Menschen und daher von diesem letztern selber unabhängig zu sein scheinen. Vernehmen wir des Cartesius eigene Worte: „Es fragt sich vorzüglich in Rücksicht auf diejenigen Ideen, welche ich als von außer mir existirenden Dingen abgezogen betrachte, welcher Grund mich bestimme zu glauben, daß jene diesen Dingen ähnlich seien. Wie es nämlich scheint, bin ich von der Natur so belehrt und außerdem erfahre ich, daß jene (Ideen) nicht von meinem Willen und folglich auch nicht von mir selbst abhängen; denn oft sind sie mir selbst wider Willen gegenwärtig. So empfinde ich beispielshalber, ich mag wollen oder nicht, die Wärme und deßhalb glaube ich, daß jene Empfindung oder Idee der Wärme von einem von mir verschiedenen Gegenstande, nämlich von der Wärme des Feuers, an dem ich sitze, mir zuströme und nichts ist geläufiger, als zu urtheilen, daß dieser Gegenstand eher sein Ebenbild als etwas anderes in mich entlasse."*)

---

*) Med. III. pag. 17. Sed hic praecipue de iis (sc. ideis) est quaerendum, quas tanquam a rebus extra me existentibus desumptas considero, quaenam me

Allein sind diese Gründe, welche ich für die Uebereinstimmung (Conformität) meiner Gedanken von den äußeren Gegenständen mit diesen letzteren selber d. h. welche ich für die Richtigkeit meines Denkens der materiellen Außenwelt anzuführen habe, auch stichhaltig?

In der Beantwortung dieser Frage unterscheidet Cartesius zunächst jene Belehrung von Seiten der Natur, unter welcher er einen unwillkürlichen Drang (spontaneus quidam impetus) versteht, durch den ich zu jenem Glauben bewogen werde, von dem natürlichen Lichte (lumen aliquod naturale), durch welches mir ebenfalls etwas als wahr gezeigt werden kann. Während nun nichts von alle dem, dessen Wahrheit sich in Folge dieses natürlichen Lichtes erweist z. B. die Existenz des Ich aus dem Denken desselben, auf irgendeine Weise kann bezweifelt werden, weil, wie Cartesius sagt, es kein anderes Vermögen geben kann, dem ich in gleichem Grade trauen sollte und welches beweisen könnte, daß irgend etwas, das wirklich von jenem Lichte erhellt werde, nicht wahr sein sollte, so ist dagegen jener bloße wenn auch noch so starke und importune Naturdrang keineswegs ebenfalls ein sicherer Bürge für die Richtigkeit der auf ihn basirten Erkenntniß. Ebenso wenig beweist aber auch die Unabhängigkeit der Ideen materieller Gegenstände von meinem Willen die Nothwendigkeit, daß „dieselben von außer mir existirenden Dingen herrühren; denn vielleicht ist irgendein Vermögen in mir, welches ich noch nicht hinreichend erkannt habe, der Bildner jener Ideen, wie es mir bisher immer geschienen hat, daß dieselben, während ich träume, ohne alle Hilfe äußerer Dinge in mir gebildet werden.“ *)

Es ist leicht ersichtlich, daß Cartesius hier die beiden toto coelo verschiedenen Gebiete unserer Substanzialitäts- und Formalitätsideen mit einander verwechselt. Er will untersuchen, ob zwischen den materiellen Gegenständen und unseren Gedanken (Begriffen) von denselben

---

moveat ratio, ut illas istis rebus similes esse existimem; nempe ita videor doctus a natura et praeterea experior illas non a mea voluntate nec proinde a me ipso pendere; saepe enim vel invito obversantur, ut jam, sive velim sive nolim, sentio calorem, et ideo puto sensum illum sive ideam caloris a re a me diversa, nempe ab ignis, cui assideo, calore mihi advenire, nihilque magis obvium est, quam ut judicem istam rem suam similitudinem potius quam aliud quid in me immittere.

*) A. a. O.: Quamvis ideae illae a voluntate mea non pendeant, non ideo constat ipsas a rebus extra me positis necessario procedere; ut enim impetus illi, de quibus mox loquebar, quamvis in me sint, a voluntate tamen mea diversi esse videntur, ita forte etiam aliqua alia est in me facultas nondum mihi satis cognita istarum idearum effectrix, ut hactenus semper visum est illas, dum somnio, absque ulla rerum externarum ope in me formari.

Uebereinstimmung besteht d. h. ob wir die Beschaffenheiten jener wirklich so denken, wie sie in der That sind; und — die Unabhängigkeit unserer desfallsigen Gedanken von unserm Willen soll nicht beweisen, daß dieselben überhaupt von außer uns existirenden Dingen herrühren. Allein wird denn dieses letztere, die substanziale Existenz materieller Dinge durch jene Thatsache wirklich nicht bewiesen? Kann die Berufung auf ein vorgeschütztes mir unbekanntes Vermögen als auf den möglichen Bildner jener Gedanken, sowie die Appellation auf das allerdings unläugbare Factum, daß jene Gedanken im Traume ohne alle (directe wenn auch nicht indirecte) Hilfe äußerer Gegenstände öfters in mir gebildet werden, die ebenfalls unläugbare Thatsache umstoßen, daß ich ohne alle äußere Einwirkung von einem wirklich existirenden concreten Gegenstande mit voller Gewißheit einen Begriff zu bilden schlechterdings außer Stande bin? Bin ich mir, wo und so oft ein solcher Begriff von mir gebildet wird, nicht jedesmal der äußeren auf mich stattgefundenen Einwirkung unbezweifelbar bewußt? Bedarf ich aber zu einer solchen Begriffsformation jedesmal einer Einwirkung von außen, so muß ich auch ein reales Etwas postuliren, dem jene von außen kommende Wirkung als eine bloße Thätigkeit oder Erscheinung inhärirt und zwar unmittelbar inhärirt. Und eben wegen dieser unmittelbaren Inhärenz der Thätigkeit in dem ihr unterliegenden Etwas muß das Letztere zunächst ebenso gewiß als eine eigentliche und wahre Substanz (Realprincip) aufgefaßt und behandelt werden, so gewiß ich dem geistigen Bestandtheile meines Doppel-Wesens nach mich selber aus meinen formalen Qualitäten als eine solche aus dem gleichen Grunde zurückzunehmen genöthigt bin. Denn -- was nicht genug betont werden kann -- unerschütterlich fest steht der von Cartesius in den verschiedensten Wendungen sehr oft niedergeschriebene Satz, daß nur das, aber auch alles das als Substanz angesehen zu werden verdiene, was sich dem Denkgeiste als unmittelbares Subject von Eigenschaften, Qualitäten, Attributen u. s. w. zu erkennen gebe.*)

*) Zu den früher angeführten Stellen, in welchen der Begriff der Substanz definirt wird, vergleiche man noch folgende. Rationes more Geometrico dispositae pag. 86: Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est, aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur Substantia. Schon Ernst Reinhold hat in seiner Geschichte der Philosophie (5te Ausgabe. Jena 1859) Bd. II pag. 106. Anmerkung 1. darauf aufmerksam gemacht, daß diese Definition der Substanz mit der von uns in Heft I, Seite 21 aus den principia philosophiae mitgetheilten „im Wesentlichen des Sinnes übereinstimme" und nur „den Worten nach von jener ab-

Die oben besprochene Thatsache einer unbedingt nothwendigen äußern Einwirkung auf das Ich, um mit Gewißheit einen Begriff von einem wirklich existirenden concreten Gegenstande bilden zu können, hat Cartesius übersehen oder, wenn auch gesehen, wenigstens über Gebühr außer Augen gelassen. Hieraus sowie aus seiner mangelhaften Erkenntniß der Beschaffenheit unserer Substanzialitätsidee erklärt sich zur Genüge, wie derselbe aus der in der That oft vorhandenen Unzuverlässigkeit unserer auf Grundlage äußerer Einwirkungen gebildeter Formalitätsgedanken z. B. des in Folge unseres Anblickes der Sonne formirten Gedankens von der Größe derselben, auf die Ungewißheit aller substanzial existirenden materiellen Gegenstände ohne weiteres glaubt schließen zu dürfen. Freilich ist die Sinnlichkeit des Menschen die eigentliche Geburtsstätte subjectiver Täuschung, sobald und so oft auf Grund sinnlicher Wahrnehmung über die Formen und Beschaffenheiten der materiellen Naturgegenstände geurtheilt wird. Nur wiederholt angestellte, sorgfältige Beobachtungen können unsere desfallsigen Urtheile mehr und mehr reinigen und gegen die Gefahr des Irrthums sicher stellen, wiewohl auch hierdurch das Palladium apodictischer Gewißheit nicht zu erreichen ist und der Denkgeist sich mit einer approximativen d. h. mit einer bloßen größern oder geringern Wahrscheinlichkeit in dieser Gattung seiner Urtheile begnügen muß. Aber so wenig die Möglichkeit einer Täuschung in jedem dieser sogenannten Formalitätsurtheile auch in Abrede gestellt werden soll, da dieselben rücksichtlich ihrer objectiven Richtigkeit u. a. ja vorzugsweise von der normalen Beschaffenheit unserer complicirten Sin-

---

weiche," indem „sie den Begriff von einer andern Seite auffasse." Diese Bemerkung ist richtig; denn die Stelle in den Principien betont die Existenz jeder Substanz in und an sich selbst, die obige dagegen das Verhältniß derselben zu den ihr angehörenden Eigenschaften, welches letztere die selbsteigene Existenz als das wesentlichste Merkmal der Substanz nothwendig einschließt. Nur bei einer ebenso sorgfältigen als erschöpfenden Fassung des Substanzbegriffes ist es möglich, in der Metaphysik wahre und wissenschaftlich stichhaltige Resultate zu erzielen; jene Fassung aber wird Keinem gelingen, der nicht den Ursprung dieses Grund- und Wurzelgedankens in dem Selbstbewußtsein oder dem Ichgedanken des Geistes nach allen Beziehungen in's Klare stellt. Einen schlagenden Beweis hierfür liefert wieder die unlängst erschienene im allgemeinen mit Fleiß und Geschick gearbeitete Schrift: Das menschliche Denken von Dr. Wilhelm Schuppe. Berlin 1870. Vergl a. a. O. pag. 34 ff.; 136 ff.; 159; 163 ff. u. a. Schuppe übersieht in dem Begriffe der Substanz die Existenz derselben in und an sich selbst gänzlich; ihm schrumpft jener Begriff auf „den reinen einfachen Gedanken der Ursache" zusammen; sofern er enger gefaßt wird, ist er „ein nebelhaftes Werk der Willkür." pag. 38. Vergl. unsere Recension über Schuppes Arbeit in № 6 des Bonner theologischen Litteraturblattes vom Jahre 1871.

nesorgane abhängen, über deren Vorhandensein der Denkgeist niemals eine unbezweifelbare Gewißheit erreichen kann, so sind andererseits doch alle diejenigen Urtheile, in welchen über die substanziale Existenz der materiellen Naturgegenstände entschieden wird, keineswegs, wie dieß Cartesius meint, einer gleichen Ungewißheit unterworfen. Denn bin ich mir zweifellos bewußt, den Gedanken irgendeines Gegenstandes der sicht- und tastbaren Natur nur auf Veranlassung einer auf mich stattgefundenen Einwirkung von außen gebildet zu haben, so hat so gewiß, als ich zu dem Gedanken in mir als einer bloß subjectiven Thätigkeit ein reales Etwas d. h. eine denkende, den Gedanken als solchen verursachende und in sich tragende Substanz postuliren muß, auch die von außen in mich eingehende Wirkung einen äußeren substanzialen Gegenstand zur Voraussetzung; denn ohne die Annahme dieses letztern könnte auch jene nicht mehr festgehalten werden. Es bedarf daher für uns keineswegs wie für Cartesius eines „andern Weges zur Untersuchung, ob überhaupt einige von den (materiellen) Dingen, deren Ideen in uns sind, auch außer uns existiren" d. h. des Beweises der Existenz Gottes, um erst von hier aus jener Gegenstände vollkommen oder zweifellos gewiß zu werden.

III. Kapitel.

Die beiden ersten Momente in dem Begriffsbildungsprocesse des Geistes.

In dem Vorhergehenden wurde festgestellt, daß dem Ich zur Formation eines Begriffes von einem concreten äußern Gegenstande jedesmal die Einwirkung dieses letztern auf es selber nöthig ist. Aus dieser Thatsache folgt unmittelbar und mit zweifelloser Gewißheit, daß jenes nicht die äußeren Gegenstände als solche, sondern nur die Einwirkungen unmittelbar wahrnimmt, welche dieselben auf das Ich ausüben. Sehr nahe stand Cartesius daran, diese für die Erkenntnißtheorie höchst wichtige Thatsache ebenfalls zu entdecken, als er den Artikel XXIII im ersten Theile seiner Schrift „passiones sive affectus animae" niederschrieb.*) Hätte sich derselbe hier auf die von ihm wiederholt

*) Der angezogene Artikel lautet also: Perceptiones quae referuntur ad res extra nos positas, scilicet ad objecta sensuum nostrorum, producuntur (saltem

ausgesprochene Wahrheit erinnert, daß das Ich im engern Sinne mit dem menschlichen Geiste identisch sei und andererseits, daß zwischen dem Leibe und Geiste ein wesenhafter (substanzialer) Unterschied bestehe, so daß an und für sich der erstere in all' seinen Theilen trotz der innigen Verbindung, in welche derselbe zu dem Geiste getreten, um mit diesem den einen Menschen zu constituiren, dennoch, wie die übrige Körperwelt, dem Geiste äußerlich sei und bleibe; — hätte, sage ich, Cartesius sich diese doppelte Wahrheit lebendig in's Gedächtniß zurückgerufen, so würde derselbe auch die Einwirkung der äußeren Objecte auf den Menschen zu dem Zwecke, um von diesem gedacht zu werden, sich nicht bloß bis in's Centrum des Gehirns haben erstrecken lassen, sondern durch dieses hindurch in den Geist oder das Ich selber. *) Dieses letztere wäre aber

quum nostra opinio falsa non est) ab his objectis quae excitando quosdam motus in organis sensuum externorum excitant quoque nonnullos motus opera nervorum in cerebro, qui efficiunt ut anima illa sentiat. Sicuti quum videmus lumen tedae et audimus sonum campanae, hic sonus et hoc lumen sunt duae diversae actiones, quae per id solum quod excitant duos diversos motus in quibusdam ex nostris nervis et eorum ope in cerebro dant animae duas distinctas sensationes, quas sic referimus ad ojecta quae supponimus esse earum causas, ut putemus, nos videre ipsam tedam et audire campanam, non vero solum sentire motus qui ab ipsis proveniunt.

*) Es ist erstaunlich, mit welcher Leichtigkeit manche neuere Schriftsteller z. B. Schopenhauer den Dualismus der Substanzen im relativen Dasein beseitigen zu können vermeinen. So lesen wir in Schopenhauers Hauptwerk: „Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweite Auflage. Leipzig 1844. Bd. II. pag. 15" über Entstehung und Werth jenes Dualismus folgendes seichte Räsonnement. „Um den Consequenzen des (nach Schopenhauers Meinung) zum Materialismus führenden Realismus auszuweichen, wurde .... der Spiritualismus aufgestellt, also die Annahme einer zweiten Substanz, außer und neben der Materie, einer immateriellen Substanz. Dieser von Erfahrung, Beweisen und Begreiflichkeit gleich sehr verlassene Dualismus und Spiritualismus wurde von Spinoza geläugnet und von Kant als falsch nachgewiesen (?), der dieß durfte, weil er zugleich den Idealismus in seine Rechte einsetzte (?). Denn mit dem Realismus fällt der Materialismus, als dessen Gegengewicht man den Spiritualismus ersonnen hatte, von selbst weg...... Sonach ist gegen den Materialismus das scheinbare und falsche Rettungsmittel der Spiritualismus, das wirkliche und wahre aber der Idealismus .... Freilich, schließt Schopenhauer, ist das nicht so leicht faßlich und bequem zu handhaben wie der Spiritualismus mit seinen 2 Substanzen: aber χαλεπα τα καλα." Der Idealismus verfährt mit dem Naturprincip (Materie) wie die sieben fetten Kühe des pharaonischen Traumes mit den sieben mageren; dieses wird von jenem einfach verschluckt. Mit welchem Rechte kann also der Idealismus ein Rettungsmittel gegen den Materialismus genannt werden? Mit gar keinem, vielmehr sind beide Doctrinen sehr nahe mit einander verwandt, indem beide die gesammte Erscheinungswelt aus

dann, auch nach cartesischer Anschauung, zum Gedanken jener Objecte dadurch gekommen, daß es die in ihm selber hervorgerufenen Veränderungen und Zuständlichkeiten percipire. Statt dessen glaubte Cartesius für die Erklärung unserer Begriffe von den materiellen Naturgegenständen damit auszulangen, wenn er die in den Menschen eingehenden äußeren Wirkungen in dem Innern des Gehirnes d. h. in der sogenannten Zirbeldrüse zur Ruhe und zum Abschlusse kommen ließ. Nun könne der Geist, so meinte er, wegen seiner unmittelbaren Verbindung mit jener Drüse die in derselben enthaltenen Bilder der äußeren Gegenstände erfassen und sich so zu den Gedanken dieser letzteren selber verhelfen. *) Doch hierzu sind die dem Ich (Geiste) an und für sich immerhin äußerlichen und fremden Sensationen des Gehirns noch keineswegs ausreichend. Denn wäre das Ich oder der Geist vermögend, die ihm an und für sich ebenfalls äußerlichen Sensationen des mit ihm allerdings in unmittelbarer Verbindung stehenden Gehirnes als solche wahrzunehmen, so könnte er zur Wahrnehmung der äußeren Naturgegenstände nicht erst einer Einwirkung dieser auf ihn selber bedürftig sein, da der Grund für die nicht unmittelbare Wahrnehmbarkeit derselben, nämlich die Aeußerlichkeit oder bloße Mittelbarkeit, in welcher sowohl die Gehirnsensationen als die materiellen Gegenstände der Außenwelt dem Geiste des Menschen gegenständlich sind, bei beiden ein und derselbe ist. In dem Falle einer unmittelbaren Wahrnehmbarkeit und in Folge dessen eines unmittelbaren Wissens um die Sensationen des mit dem Geiste verbundenen Gehirns würde demnach auch die Existenz eines jeden Dinges mit dem Wissen des Ich um dasselbe jedesmal und nothwendig coincidiren und das Ich wäre in dem Besitze einer Allwissenheit, der sich

---

einem einzigen Principe erklären, welches vom Materialisten Materie, vom Idealisten bald Wille bald das unbekannte Ding an sich und bald noch anders genannt wird. Das einzige Rettungsmittel sowohl gegen den einseitigen Idealismus als gegen den gleich einseitigen Materialismus wird daher nach wie vor in dem Dualismus der creatürlichen Substanzen anerkannt werden müssen.

*) Zum Beweise für die Richtigkeit dieser Darstellung verweisen wir auf den oben angezogenen Artikel XXIII der Schrift: passiones animae, sowie auf folgende Stellen desselben Werkes, pars I. art. 50: Prodest etiam scire, quod etsi motus tam glandis quam spirituum et cerebri, qui repraesentant animae certa quaedam objecta etc. Ferner a. a. O. art. 35: Ambae imagines, quae sunt in cerebro, unicam dumtaxat componunt super glandem, quae agens immediate in animam ostendit ipsi etc. Aus dem in Heft II. pag. 84 u. 85 Gesagten geht indessen hervor, daß Cartesius auch in diesem Punkte das Richtige thatsächlich getroffen hat, wenn gleich ihm dasselbe nicht zu klarem Bewußtsein gekommen und deßhalb auch nicht gehörig von ihm verwerthet worden ist.

kein in der Wirklichkeit existirendes Ding entziehen könnte. Hiervon ist aber im Menschen nicht die Spur zu finden. Nicht also den äußern Gegenstand an sich, z. B. das vor mir liegende Papier als reales Object, auch nicht die Sensationen meines Gehirns, welche jenes durch seine Einwirkungen auf mich in diesem hervorruft, nimmt mein Ich (Geist) unmittelbar wahr, sondern, was dasselbe unmittelbar wahrzunehmen im Stande ist, sind nur die verschiedenen Einwirkungen oder die mannichfachen Zuständlichkeiten, welche das Papier durch seine Wechselbeziehung zu dem Geiste oder dem Ich in diesem selber erregt und veranlaßt hat.

Der Grund und die Erklärung dieser Thatsache kann nur darin liegen, daß der Geist oder das Ich überhaupt nicht dasjenige, was ihm an und für sich äußerlich, sondern nur dasjenige, was ihm selbst unmittelbar objectiv oder gegenständlich ist, auch unmittelbar wahrzunehmen oder zu percipiren die Kraft und Fähigkeit besitzt. Unmittelbares Object des Ich ist aber nicht das außer dem Ich und unabhängig von demselben existirende Papier; dieß sind auch nicht die dem Ich ebenfalls äußerlichen Sensationen des mit ihm verbundenen Gehirns, sondern das sind einzig und allein die Einwirkungen, welche in dem Ich als solchem zufolge seiner Wechselbeziehung zu dem Papiere durch die Wirkung dieses letztern auf das Ich entstehen. Gehen diese Wirkungen des äußern Gegenstandes durch das Sensorium (Gehirn) hindurch und in das eigentliche Ich hinein, so werden sie in diesem zu Einwirkungen (Hinein-Wirkungen) und als solche sind sie Zuständlichkeiten, Zu- und Gegenstände des Ich selber, welche dasselbe daher eben wegen der Unmittelbarkeit, mit welcher sie ihm gegeben sind, auch unmittelbar wahrzunehmen oder zu percipiren im Stande ist. Das Einzige demnach, was überhaupt von Gegenständen, die nicht das Ich selber sind, diesem letztern unmittelbar gegeben oder objectiv (gegenständlich) ist und sein kann, sind nur die eigenen dem Ich inhärenten Zuständlichkeiten desselben, welche in diesem durch Einwirkung jener Gegenstände auf dasselbe entstanden sind.

Wie schreitet nun aber das Ich mittelst dieser seiner eigenen Zustände fort zur Bildung des Gedankens oder Beweises von äußeren Gegenständen?

Das Ich steht, wie nachgewiesen, nur mittelst der ihm selbst inhärenten und durch Einwirkung von außen in ihm entstandenen Zustände oder Erscheinungen mit den äußeren Gegenständen in Verbindung. Es kann daher auch nur mit Hilfe jener die Begriffe von diesen gewinnen. Hieraus ergibt sich, daß, wofern die desfallsigen Begriffe des Ich richtig d. h. wofern sie mit den in denselben gedachten Gegenständen über-

einstimmend sein sollen, vor allem jene Zustände des Ich die äußeren Gegenstände selber, so zu sagen, abspiegeln und reflectiren müssen. Soll mein Gedanke von dem vor mir liegenden Papier das Prädicat der Richtigkeit verdienen, d. h. soll ich vermittelst desselben das Papier so denken, wie es in der Wirklichkeit unabhängig von meinem Denken an sich besteht, so ist dieses, abgesehen vorerst von allen sonstigen Requisiten, nur unter der Bedingung möglich, daß die Zuständlichkeit, welche das Papier durch Einwirkung auf mein Ich in demselben veranlaßt hat, das Papier selbst so vollständig reflektirt, wie das Spiegelbild den sich bespiegelnden Gegenstand zurückwirft. Die Richtigkeit unseres begrifflichen Denkens d. h. die Uebereinstimmung unserer Begriffe mit den in denselben gedachten Gegenständen ist demnach in erster Linie dadurch bedingt, daß die Einwirkungen, welche die Außenwelt durch alle zwischen ihr und dem Ich liegenden Medien hindurch auf das Ich ausübt, in dieses letztere ohne alle Störung und Alteration eingehen. Ist dagegen auch nur eines dieser Medien, welche dem Ich jene Einwirkungen zuführen, z. B. das Sensorium so beschaffen, daß die von dem materiellen Gegenstande ausgehende Wirkung daran gehindert wird, sich in dem Ich, diesem geheimnißvollen Kerne unseres Denklebens rein und ungetrübt zu reflektiren, so ist es auch von vorn herein um die (formale) Richtigkeit unseres desfallsigen Gedankens geschehen. *) Denn der Denkgeist vermag

*) Bekanntlich stellt Kant überhaupt die Möglichkeit einer Erkennbarkeit der Dinge an sich, also auch die der materiellen Naturgegenstände als Dinge an sich selbst in Abrede. Die Nöthigung hierzu lag für Kant in der freilich schlecht bewiesenen Annahme: Raum und Zeit seien Anschauungsformen a priori. Aber gesetzt auch: diese Annahme wäre nicht richtig; es wären vielmehr „Raum und Zeit wirkliche Beschaffenheiten, die den Dingen an sich selbst anhingen (Vergl. Kants S. W. Bd. III pag. 41)," auch dann noch würde, meint Kant, die Erkennbarkeit der Dinge an sich selbst eine Unmöglichkeit sein. Denn „auch alsdann ist es unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da *ihre* Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüber wandern können (a. a. O. pag. 37)." Kant erläutert das an einem Beispiele, indem er behauptet: „er könne keinen Sinn damit verbinden, daß die Empfindung des Rothen mit der Eigenschaft des Zinnobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Aehnlichkeit habe (a. a. O. pag. 47)." Freilich die Eigenschaften der Dinge als solche z. B. die Schwere, Ausdehnung, Härte, Farbe u. s. w. können in den Geist des Menschen nicht hinüber wandern, da sie von der Substanz, der sie immanent sind, nicht können getrennt werden, aber jede dieser Eigenschaften übt auf den Geist des Menschen eine bestimmte von jeder andern verschiedene Wirkung. Geht eine solche Wirkung ohne alle Störung in den Geist ein und wird dieselbe dann so, wie sie an sich ist, zum Bewußtsein gebracht, so kann doch nicht geläugnet werden, daß sie dem Geiste die Erkenntniß derjenigen

den Gegenstand rücksichtlich seiner formalen Beschaffenheiten nicht besser zu denken, als er sich in den eigenen Zuständen desselben abspiegelt. Aber was hier nicht aus dem Auge gelassen werden darf, ist die Thatsache, daß sich in dem Geiste des Menschen zufolge der äußeren Einwirkung auch nur die formale Beschaffenheit des einwirkenden Gegenstandes abspiegelt, während die Substanz dieses letzteren d. h. das seinen Formalitäten zu Grunde liegende Wesen keineswegs ebenfalls in den Geist des Menschen seinen Einzug hält. Die in dem Geiste auf die angegebene Art entstandene Zuständlichkeit ist ja nur das mehr oder weniger gelungene abstrahirte Bild des äußern Gegenstandes, gleichsam die Copie dieses letztern, über deren rein formale Beschaffenheit sich nicht einmal ein Zweifel erheben kann. Kommt daher der Begriff (Gedanke) des äußern Gegenstandes, wie sich später einleuchtend herausstellen wird, in dem Geiste nur dadurch zu Stande, daß derselbe das abstrahirte in ihm selber vorhandene formale Bild jenes Gegenstandes erfaßt und in sein Bewußtsein aufnimmt, so ist es zugleich unwidersprechlich, daß auf diesem Wege d. i. auf dem Wege der Abstraction nicht auch die Quelle zu suchen ist, aus welcher dem Geiste der Gedanke von der substanzialen Existenz oder dem substanzialen Character jenes Gegenstandes zufließt. Das logisch begriffliche ist ein rein formales d. i. lediglich die formalen Beschaffenheiten der Gegenstände zum Bewußtsein bringendes Denken; es hat demnach für's Erste mit der Substanzialitätsidee des Geistes, welche allein diesen in das lebendige Reich der Wirklichkeit einführt, ganz und gar nichts gemeinsam; es kann daher auch nicht erlaubt sein, aus der möglichen Ungewißheit über die Richtigkeit unserer formalen Begriffe von den äußeren Gegenständen auf eine gleiche Ungewißheit rücksichtlich der substanzialen Existenz dieser letzteren ohne weiteres einen Schluß zu ziehen. Vielmehr so wankend auch immer mein Urtheil darüber sein mag, ob ich einen äußern Gegenstand richtig d. i. die formalen Qualitäten desselben so denke, wie dieselben außer meinem Denken in Wirklichkeit beschaffen sind, diese Ungewißheit kann nicht die Gewißheit meines Urtheils über die substanziale Existenz jenes Gegenstandes selber zum Falle bringen, so lange ich mir nur der auf mich stattgehabten Einwirkung bewußt bin, durch welche ich mich zur Bildung jenes Substanzialitätsgedankens mit unbedingter Nothwendigkeit veranlaßt sah. Ist nun aber das im Geiste existirende Bild der for-

---

Eigenschaft des einwirkenden Gegenstandes, welche jene veranlaßt hat, auch vermitteln muß. Und kann eine derartige Erkenntniß nicht eine Erkenntniß des Dinges an sich genannt werden?

malen Beschaffenheit des äußern Gegenstandes conform, sind dieses, so zu sagen, zwei Größen, die sich wie Original und Copie einander decken, dann ist auch dem Geiste objective d. i. von Seiten des äußern Gegenstandes, insofern nämlich die Begriffsformation des Ich von der Mitwirkung jenes Gegenstandes selber abhängig ist, die Möglichkeit gegeben, einen vollkommen adäquaten Begriff von diesem zu formiren.

Den factischen Versuch, diese bloß objective Möglichkeit der Begriffsformation zur Wirklichkeit zu erheben, macht das Ich dann, wenn es nun auch subjective d. i. seinerseits die zur Bildung eines Begriffs erforderlichen Momente in's Leben treten läßt. Der erste Schritt hierzu ist, daß der selbstbewußte Geist oder das Ich die ihm selbst durch Einwirkung von außen inhärent gewordene Zuständlichkeit, gleichsam das Bild oder den formalen Abdruck (χαρακτήρ) des äußern Gegenstandes in dem Ich, auffaßt, percipirt, wahrnimmt, verinnert grade so, wie er an sich beschaffen ist.*)

---

*) Wenn wir in dem Obigen die durch Einwirkung eines materiellen Gegenstandes auf den Geist in diesem hervorgerufene Zuständlichkeit das Bild oder den Abdruck jenes Gegenstandes nennen, so verwahren wir uns doch ausdrücklich gegen eine derartige Auffassung dieser Bezeichnung, als ob dadurch jene Zuständlichkeit im Geiste selber als eine materielle oder sinnliche soll hingestellt werden. Eine solche Auffassung wird durch unsern Dualismus von Geist und Natur (Leib), demzufolge zwischen beiden ein wesentlicher oder substanzialer Unterschied besteht, ausgeschlossen. Der Ausdruck besagt daher weiter nichts, als daß jene geistige Zuständlichkeit den äußern Gegenstand zum Inhalte hat, sich auf denselben bezieht und eben nur insofern, als sie dem Geiste die Vermittelung darbietet, sich zum Wissen (Begriffe) um den Gegenstand zu erheben, ein Bild desselben genannt werden kann, wohingegen jene Zuständlichkeit als eine dem Geiste inhärente ihrer Form nach selbstverständlich der geistigen Substanz als solcher entsprechend gedacht werden muß. Fragt man uns, worin denn diese Form des dem Geiste immanent werdenden Bildes bestehe, so antworten wir, darin, daß von dem Letztern alles Sinnliche abgestreift, daß es ein reines, nur die logischen Merkmale des äußern Gegenstandes in sich zusammenfassendes und eben deßhalb völlig abstractes Gedankenbild sei. Dieses Gedankenbild, in das Bewußtsein des Geistes aufgenommen, ist der Begriff desjenigen Gegenstandes, durch dessen Einwirkung auf den Geist jenes in diesem entstanden ist. Dieser (geistige) Begriff eines Gegenstandes ist wohl zu unterscheiden von der (sinnlichen) Vorstellung desselben. Die Letztere ist als solche das Product des Sinnen-Organismus im Menschen und Thiere; sie erhebt sich auf der Grundlage desjenigen Bildes, welches jeder auf einen lebendigen Sinnen-Organismus einwirkende Gegenstand in dem Centrum seines Gehirns, diesem Focus des subjectiven sinnlichen Lebens, hervorruft. Ein solches Bild muß der Form nach ebenso nothwendig der Qualität des Sinnen-Organismus entsprechen, wie das geistige der des Geistes. Jenes ist daher selbstverständlich sinnlicher Art d. i. es ist kein abstractes Gedanken- sondern ein durchaus concretes Anschauungsbild. Dem

Die durch Einwirkung des Papiers auf mein Ich in diesem hervorgerufene Zuständlichkeit ist an sich noch so wenig der Begriff des Ich von dem Papiere als lebendiger Gedanke, daß sie sich vielmehr nur als die Grundlage erweist, ohne deren Vorhandensein der betreffende Begriff von dem Ich in keinem Falle gebildet werden kann. Sie ist in dem und für den Proceß dieser Begriffsformation des Ich wohl das erste und ein nothwendiges Moment, mit dessen endlichem Eintritt der Begriff lebendig und vollendet in dem Ich erst auftritt. Jeder Gedanke, somit auch jeder Begriff des Ich ist nichts anderes als eine bestimmt qualificirte in's Bewußtsein fallende That desselben; diese kann mit jener durch äußere Einwirkung dem Ich aufgenöthigten Zuständlichkeit um so weniger identisch sein, als die letztere ja das Gegentheil all' und jeder That d. h. ein passiver Zustand ist, in welchen der Geist jedesmal und nothwendig versetzt wird, sobald eine Wirkung von außen lebendig in denselben hineingreift. Zwar muß der Geist, wenn eine von außen an denselben herantretende Wirkung in ihm selber zur Einwirkung werden d. h. wenn dieselbe nicht bloß, so zu sagen, auf der Oberfläche desselben hängen bleiben oder an derselben abprallen, sondern lebendig in denselben hineingreifen und ihn in einen bestimmten Zustand versetzen soll, jener Wirkung einen Widerstand entgegenbringen, wodurch die äußere Wirkung in dem Geiste oder dem Ich einen Ruhe- und Sättigungspunkt für ihr Streben in infinitum erhält. Allein dieser Widerstand des Ich ist doch weiter nichts als ein bloßes Hinderniß-Setzen von Seiten des Ich für das ungestörte Weiterstreben der äußern Wirkung; er ist augenscheinlich ein passives Verhalten, wobei dem Ich die von außen kommende Wirkung als Einwirkung und Zuständlichkeit lebendig zwar, doch mit derselben Nothwendigkeit eingeprägt wird, mit welcher die Farben der festen Hinterlage bloß aufgeprägt werden, welcher der Maler bedarf, um sein Bild zur Darstellung und Anschauung zu bringen. Die Passivität beider, des Ich und der Unterlage des Malers, ist eben dieselbe; die Verschiedenheit des Erfolges der beiderseitigen äußeren Wirkungen aber, welche darin besteht, daß dieselbe in dem Ich zur wirklichen

---

Gesagten zufolge werden sich Begriff und Vorstellung zu einander verhalten wie abstracte zu concreter oder anschaulicher Erkenntniß. Dem Menschen als dem Vereinwesen von Geist und Leib sind beide Erkenntnißweisen eigenthümlich; dieselben entstammen an und für sich zwar einer ganz verschiedenen Wurzel, die eine dem Geiste, die andere der subjectiven Leiblichkeit; nichts desto weniger werden beide in Folge der im Menschen verwirklichten communicatio idiomatum auf eine und dieselbe Person (Ich) bezogen und von dieser für sich als das eine dieselbe verursachende und besitzende Subject in Anspruch genommen.

Einwirkung (Zuständlichkeit) wird d. h. sich lebendig und innerlich demselben einprägt, während sie sich der Leinwand des Malers bloß äußerlich aufprägt, kann nur in der verschiedenen jedem von beiden eigenthümlichen Anlage begründet sein, in Folge welcher der zu bewußtem Leben berufene Geist und die zu völliger Bewußtlosigkeit bestimmte Leinwand für die Aufnahme äußerer Wirkungen verschieden befähigt sind.

Wird nun aber das Ich durch äußere Wirkungen in der angegebenen Art in bestimmte Zuständlichkeiten versetzt, so ergibt sich ferner mit Nothwendigkeit, daß jenes mit diesen seinen Zuständlichkeiten und diese mit jenem nicht schlechthin identisch sind. So wenig die Leinwand als solche auch schon das Bild ist, welches die Geschicklichkeit des Malers auf derselben entwirft, ebenso wenig können auch das Ich oder der Geist und die verschiedenen Zustände desselben als eine schlechthin ununterschiedene Einheit existiren oder gedacht werden. Vielmehr offenbart sich der Geist hier auf den ersten Blick als die feste, reale, wenn auch nicht materielle Unter- und Hinterlage seiner mannichfaltigen, ihm inhärirenden bloß formalen Zustände; er ist das Subject (subjicere), das Substrat (substernere), das unterstehende oder die Substanz (substare, ὑποκειμενον), welcher die Zustände als Objecte oder Accidenzien oder Erscheinungen gegenständlich, inhärent und eigen sind. Und nur durch diese Spaltung (Differencirung) des Geistes in (reales) Subject und (formales) Object oder durch seinen jedesmaligen Eintritt in diese Zweiheit von realer Substanz und formaler Zuständlichkeit oder Erscheinung ist der Geist im Stande, ja genöthigt, sich seiner eigenen Zustände, so viele derselben in ihm durch äußere Einwirkungen auf ihn auch immer entstehen mögen, bewußt zu werden und so wirkliche Gedanken und Begriffe zu formiren.

Das zweite Moment bei der Formation eines Begriffes, welches dem ersten Momente des passiven Aufnehmens äußerer Einwirkungen unmittelbar nachfolgt und im Gegensatze zu diesem die erste eigentlich active Bethätigung des Geistes in jedem Begriffsbildungsprocesse ist, besteht nun, wie gesagt, darin, daß der Geist oder das Ich seine eigenen Zu- und Gegenstände (Objecte) unmittelbar anschaut, auffaßt oder wahrnimmt. Soll mein Ich einen Begriff von dem vor mir liegenden Papiere erhalten, so ist das erste Erforderniß dieses, daß das Papier auf mich d. i. auf mein Ich einwirkt und durch diese Einwirkung in meinem Ich eine dem Papier analoge Zuständlichkeit hervorruft. Das zweite dieser Aufnahme der äußern Einwirkung auf dem Fuße nachfolgende Moment in diesem Denkprocesse wird und kann dann nur darin bestehen, daß diese dem Papier correspondirende, ihrem Inhalte nach auf dasselbe hinweisende Zuständlichkeit des Ich von diesem letztern in ihm

selber unmittelbar wahrgenommen, angeschaut, percipirt oder subjectivirt wird oder mit welchem andern Namen man diese das volle Bewußtsein anstrebende Thätigkeit des Ich bezeichnen mag. Der Erfahrung gemäß tritt dieses zweite Moment eines jeden Begriffsbildungsprocesses nicht immer, sondern nur unter der Bedingung in die Erscheinung, wenn der Geist den durch die empfangene Einwirkung ermöglichten Denkproceß in der That auch einleitet und zum Abschlusse zu bringen sucht d. h. wenn derselbe auf die durch jene Einwirkung in ihm hervorgerufene Zuständlichkeit reagirt, seine Aufmerksamkeit auf sie richtet, sie lebendig ergreift und erfaßt, um dieselbe in das subjective Denkleben hineinzuziehen und sich derselben in der Form des Gedankens zu bemächtigen. Zwar kommt ursprünglich in einem jeden Menschengeiste das Selbstbewußsein oder der Ichgedanke, wofern nur die hierzu erforderlichen Bedingungen äußerer Einwirkung und einer gewissen Reife des mit dem Geiste verbundenen leiblichen Organismus gegeben sind, nothwendig und unwillkürlich zu Stande, weil hier die Spontaneität des Geistes noch nicht anderweitig beschäftigt ist und der letztere so ohne weiteres den in ihm selber existent gewordenen Zustand ergreifen kann und selbst ergreifen muß, um seine nächste Endbestimmung zu verwirklichen d. i. um sich in's Selbstbewußtsein zu versetzen. Ist dagegen ein bereits selbstbewußter, zum Ichgedanken durchgedrungener Geist mit der ganzen Energie seiner auf äußere Einwirkungen reagirenden spontanen Kraft in irgendein Object vertieft, so können sich wohl von außen kommende Wirkungen in ihm als Zustände ein- und abdrücken, aber auch ohne von ihm bemerkt und zur Form des Gedankens erhoben zu werden. Ein Beispiel dieser Art ist Folgendes. „Ich machte, schreibt Rüte, im Beginn meiner ärztlichen Laufbahn bei einem jungen Mädchen eine sehr schmerzhafte Operation, wobei sowohl für die Kranke als für meinen ärztlichen Ruf sehr viel darauf ankam, daß dieselbe glücklich von Statten ginge. Nach Beendigung der Operation war es mir, als wenn die Kranke erst jetzt zu jammern anfinge (Chloroform existirte damals noch nicht) und als ich sie nun zu beruhigen suchte und meine Verwunderung darüber aussprach, daß sie jetzt erst, nachdem Alles vorüber sei, zu wehklagen beginne, wurde mir bedeutet, daß sie ja während der Operation noch viel lauter geschrieen habe, und daß das gegenwärtige Jammern nur ein schwacher Nachklang von dem sei, welches während der Operation stattgefunden habe. Das war mir aber, weil meine geistige Aufmerksamkeit ganz von der Operation in Anspruch genommen war, entgangen, während mir das nachträgliche schwache Jammern gleich zum Bewußtsein kam, als sich meine eigene, ganz auf die Operation gerichtete Aufmerksamkeit und gei-

stige Aufregung gelegt hatte." Wenn nun aber Rüte fortfährt: „In mein Ohr waren natürlich die Klagetöne auch während der Operation gedrungen, hatten auch da die unvermeidlichen Erzitterungen und organischen Veränderungen, welche zum Hören nothwendig sind, bewirkt, aber diese existirten für mich nicht, weil die Seele sie nicht erfaßt und zur bewußten Empfindung umgestaltet hatte" *) — so scheint derselbe ebenfalls, wie früher Cartesius, übersehen zu haben, daß die Seele (der Geist) keineswegs im Stande ist, die ihr an und für sich immerhin äußerlichen und fremden, ob zwar in dem mit ihr verbundenen Sensorium (Gehirne) vorhandenen Erzitterungen und organischen Veränderungen unmittelbar, sondern nur mittelbar wahrzunehmen, und zwar mittelst der Zustände, welche jene in ihrer Fortsetzung nach dem Geiste und durch ihr Eindringen in diesen in ihm selber hervorrufen. Aber auch selbst die eigenen Zustände werden von einem zur Tageshelle des Selbstbewußtseins bereits durchgedrungenen Geiste nur unter der Bedingung verinnert und wahrgenommen, daß derselbe seine Aufmerksamkeit auf sie hinrichtet. Geschieht dieses wirklich, dann ist der durch die in den Geist eingetretene Einwirkung von außen ermöglichte Denkprozeß in der That schon eingeleitet und eben in der Perception jener Einwirkung von Seiten des Geistes haben wir das zweite Moment jenes Denkprocesses selber zu begrüßen.

IV. Kapitel.

Das dritte oder Schlußmoment in dem Begriffsbildungsprocesse des Geistes.

Das Versetztwerden des Ich in einen bestimmten Zustand durch Einwirkung von außen ist, wie gezeigt wurde, ein Vorgang, bei welchem sich dasselbe noch rein passiv verhält. Dagegen stellt sich das in dem Vorhergehenden besprochene zweite Moment in der Begriffs- oder Gedankenbildung als eine eigentliche Action dar, als ein Sich-Thätig-Erweisen des Ich oder des Geistes und zwar als eine so geartete subjective

---

*) Vergl.: Ueber die Existenz der Seele vom naturwissenschaftlichen Standpunkte von Dr. C. G. Th. Rüte, Professor an der Universität Leipzig. Leipzig bei Teubner 1863. pag. 17 u. 18

oder verinnernde Bethätigung, in welcher das Morgenroth des Gedankens schon leise heraufdämmert und den baldigen vollen Aufgang der Sonne des Bewußtseins bereits ankündigt. Die unmittelbare Wahrnehmung oder Anschauung der eigenen Zuständlichkeit des Geistes von Seiten dieses letztern ist nämlich der erste Ansatz zum vollendeten Gedanken; sie ist nicht mehr ein rein passiver Vorgang; sie ist ferner auch nicht mehr eine rein objective d. i. völlig gedankenlose Action des Ich, wie beispielshalber das Bewegen der leiblichen Glieder als solches eine derartige des Organismus ist; vielmehr ist dieselbe schon eine und zwar die erste subjective oder verinnernde Thätigkeit des Ich in diesem Bewußtwerdungsprocesse d. i. eine solche, mittelst welcher sich das Ich die ihm selbst inhärente bestimmte Zuständlichkeit jedesmal zur unmittelbaren Vorstellung bringt. Als diese unmittelbare Vorstellung oder Verinnerung der dem Ich objectiven oder gegenständlichen eigenen Zustände verdient jene Action des Ich auch schon die Bezeichnung des Gedankens oder Begriffes an sich, aber nicht die des Begriffes für sich oder für das Ich oder die des bewußten Denkens, des Bewußtseins; denn hierzu kann sich dieselbe nur durch das Hinzutreten eines dritten und letzten Momentes in dem Gedankenbildungsprocesse des Ich erheben und verklären.

Hat nämlich das Ich die durch Einwirkung eines demselben äußerlichen Gegenstandes z. B. des vor mir liegenden Papiers, in ihm selber entstandene Zuständlichkeit unmittelbar percipirt, subjectivirt, verinnert, angeschaut oder wahrgenommen, ist dasselbe also rücksichtlich des einwirkenden Gegenstandes zum Gedanken oder Begriffe an sich vorgedrungen, so kann es doch hiermit noch keineswegs auch schon zu dem für sich oder für das Ich seienden Begriffe oder Gedanken von dem einwirkenden Gegenstande d. i. zu einem bewußten Denken desselben gekommen sein. Jenes Denken an sich ist ja nichts anderes und nichts höheres als eine bloße unmittelbare Anschauung oder Wahrnehmung eines in dem anschauenden Subjecte befindlichen Zustandes. Als diese unmittelbare Wahrnehmung ist sie zwar schon ein subjectiver verinnernder Act d. i. ein wirklicher Denkact des Ich oder des Geistes; sie kann aber noch so wenig ein auch schon bewußtes Denken d. i. ein eigentliches Bewußtsein um den äußern Gegenstand sein, als ja offenbar kein eigentliches Wissen oder bewußtes Denken möglich ist ohne den vollen Selbstbesitz des denkenden Subjects. Und doch liegt am Tage, daß der Geist in jener Anschauung oder Wahrnehmung seiner Zuständlichkeit als solcher noch gar nicht bei sich ist oder sich selbst in jener noch gar nicht besitzt; vielmehr hat, wie leicht ersichtlich, jene Anschauung als solche die ungetheilte Hingabe des Geistes an die anzuschauende Zuständlichkeit zur Voraussetzung, so daß derselbe in

letztere zum Zwecke seiner Anschauung, so zu sagen, sich zuvor verlieren muß, ehe er aus derselben zu sich selbst zurückzukehren oder das Wissen um sich zu erreichen im Stande ist. Zum eigentlichen Wissen oder zu dem bewußten Denken des einwirkenden äußern Gegenstandes wird daher nothwendig noch ein drittes Moment erfordert und es fragt sich, worin wir dieses anzuerkennen haben werden.

Im Allgemeinen ist und kann dieses dritte Moment, durch welches die Begriffsformation des Geistes zu ihrem Abschlusse kommt und das Bewußtsein um den äußern Gegenstand lebendig in demselben auftritt, kein anderes sein, als daß der Geist aus der bloßen Anschauung seiner Zuständlichkeit nun auch zum wirklichen Wissen oder Denken derselben als seiner Anschauung vordringt. Mit anderen Worten: der Geist darf bei seinem Denken bloß an sich nicht stehen bleiben, sondern er muß auch noch ein Denken seines Denkens bloß an sich oder ein Bewußtsein um seine Anschauung als um eine von ihm selbst vollzogene Action durchsetzen. Würde nämlich die unmittelbar angeschaute Zuständlichkeit im Ich von diesem ohne und vor dem Eintritte dieses dritten Momentes des Bewußtseins oder des Wissens um jene Anschauung auf denjenigen Gegenstand bezogen, durch dessen Einwirkung auf das Ich die Zuständlichkeit in diesem entstanden ist, so würde durch diese Beziehung der äußere Gegenstand von dem Ich zwar vorgestellt, aber noch keineswegs in gleicher Weise auch schon gedacht oder gewußt. Denn in einer derartigen Vorstellung wäre noch kein Moment von wirklichem und eigentlichem Wissen enthalten; dieselbe wäre vielmehr ein bloßes Vor-sich-Hinstellen des äußern Gegenstandes von Seiten des Ich oder ein Verinnern oder Subjectiviren desselben, wie die Anschauung oder Wahrnehmung der eigenen Zuständlichkeit des Ich von diesem letztern dasselbe Vor-sich-Hinstellen, Verinnern oder Subjectiviren dieser ist, nur mit dem Unterschiede, daß diese, die Anschauung der dem Geiste inhärenten Zuständlichkeit in der Form der Unmittelbarkeit, jene, die Vorstellung des äußern Gegenstandes, in der Form der Mittelbarkeit zu Stande käme.*)

*) Mancher Leser unserer Untersuchungen mag sich an dieser Stelle aufgefordert fühlen, seine Gedanken der Thierwelt zuzuwenden und den in dieser sich vollziehenden sinnlichen Vorstellungsproceß mit dem Denkprocesse des Geistes in Parallele zu setzen. Eine solche Parallelisirung wäre unläugbar am rechten Orte. Auch auf das Thier (und ebenso auf den Menschen, sofern er Naturwesen ist,) wirken die Gegenstände, von denen es umgeben ist, ein; diese Einwirkungen setzen sich durch die äußeren Sinnesorgane fort bis in das Centrum des Gehirns. Es muß gedacht werden, daß dieselben sich hier, in dem Centrum des subjectiven thierischen Lebens, zu einem (formalen) Bilde oder Abdrucke des einwirkenden Gegenstandes zusammensetzen, welches Bild der sinnlichen (materiellen) Qualität des recipirenden Organs

Wie aber so der Geist oder das Ich nur zu einer mittelbaren Vorstellung der äußern Gegenstände mit Hilfe der unmittelbaren Vorstellung oder Anschauung seiner eigenen Zustände vorzudringen im Stande wäre, so auch kann dasselbe nur zu mittelbarem Denken (Wissen) jener Gegenstände kommen durch unmittelbares Denken (Wissen) der Anschauungen seiner Zuständlichkeiten als ebenso vieler von ihm selber in die Erscheinung gesetzter Actionen. Das Denken oder Wissen des Ich um äußere Gegenstände oder der Begriff des Ich z. B. von dem gegenwärtigen Papiere hat also das Denken oder den Begriff desselben von der angeschauten Zuständlichkeit zur Voraussetzung, welche das Papier durch Einwirkung auf das Ich in diesem selber abgesetzt hat. Das Wissen und Denken der Gegenstände der Außenwelt von Seiten des Ich beruht auf dem Denken und Wissen desselben um sein Denken bloß an sich. Demzufolge wird die Frage, welche sich uns hier entgegenwirft und die unstreitig als eine der Haupt- und Cardinalfragen jeder wahrhaft wissenschaftlichen Erkenntnißtheorie betrachtet werden muß, in die Worte formulirt werden können:

Wie kommt das Ich oder der Geist in jedem neu instituirten Gedankenprocesse aus seinem Denken bloß an sich d. i. aus der bloßen Anschauung der ihm inhärenten Zuständlichkeiten zum Denken dieser Anschauung oder zum Denken seines Denkens an sich d. i. zum Denken für sich, zu bewußtem Denken, zu Bewußtsein?

Des Geistes Denken bloß an sich ist eine Action oder Thätigkeit desselben, wie überhaupt all' und jedes Denken eben nur eine bestimmt qualificirte d. i. eine verinnernde zu subjectivem Leben führende Thätigkeit eines zu solchem befähigten Wesens ist und sein kann. Als diese bloße Thätigkeit hat jenes Denken an sich oder jene unmittelbare Anschauung der dem Ich immanenten Zustände keine selbstständige, in ihr

(Gehirns) entsprechend natürlich ebenfalls nur sinnlich sein kann. Das Thier hat auch offenbar die Fähigkeit, die ihm immanenten Bilder der äußeren Gegenstände zu verinnern oder wahrzunehmen und ebenso nach außen auf die sie bewirkenden Ursachen zu beziehen. Und eben hierin besteht des Thieres Denken oder sein sinnliches Vorstellen. Weiter kann das Thier aber auch nicht kommen; es vermag namentlich nicht, die Wahrnehmungen seiner innern Zustände auch als seine Wahrnehmungen zu erkennen. Die Befähigung hierzu ist aber die Bedingung zu all' und jedem Denken für sich oder zu all' und jedem eigentlichen Wissen, weßhalb dem Thiere das letztere abgesprochen werden muß. Dieses wird nur durchgesetzt vom Geiste, aus keinem andern Grunde, als weil derselbe im Gegensatze zu jedem Thiere als Natur-Individuum in der That befähigt ist, den zuletzt bezeichneten Schritt über die Wahrnehmung seiner eigenen Zustände hinauszuthun.

selbst gründende und ruhende, ihr selbst zuständige, substanziale, vielmehr besitzt dieselbe eine nur unselbstständige, formale, in dem Ich als der ihr zugehörigen Substanz und Causalität wurzelnde Existenz. Denn eine jede der in Rede stehenden Anschauungen läßt sich ja ungezwungen selbst wieder unter die Kategorie eines dem Ich immanenten Zustandes bringen, sie muß daher bezüglich ihrer Existenz mit allen übrigen Zuständen des Ich auch den gleichen Character an sich tragen. Soll nun das Ich oder der Geist ein Denken oder Wissen um sein Denken bloß an sich durchsetzen und so zum eigentlichen Begriffe als einem bewußten Gedanken durchdringen, so ist das nicht anders möglich als dadurch, daß derselbe erkennt, welcher Realität jene Action als Erscheinung oder Accidenz inhärirt oder von wem als dem substanzialen und causalen Träger dieselbe vollzogen wird. Diese Substanz und Ursache ist aber kein anderer als das Ich oder der Geist selbst. Bei dieser Lage der Dinge ist unwidersprechlich, daß jenes Wissen nur dann von dem Geiste erlangt werden kann, wenn derselbe sein Denken bloß an sich d. h. also die Anschauung und Wahrnehmung seiner eigenen Zustände, wie dieselbe in Wirklichkeit von ihm vollzogen oder verursacht wird, auch als seine Anschauung oder als eine von ihm selbst vollzogene Action zu erkennen im Stande ist. Mit andern Worten: Der Geist muß der substanziale Grund und die wesenhafte Causalität seiner Anschauung in Wirklichkeit nicht bloß sein, sondern er muß auch als diesen Grund und diese Causalität seiner Anschauung hinter und zu derselben sich selbst erkennen oder gewinnen. Dieses aber ist thatsächlich der Fall.

Der Geist bleibt nämlich bei der bloßen Anschauung seiner eigenen Zustände oder der ihm immanenten Erscheinungen nicht stehen; vielmehr hebt derselbe in dem Streben, zu bewußtem Denken und zu eigentlichem und wahrem Wissen vorzudringen, hinter jeder solchen Anschauung auch sich selbst als den Anschauenden heraus; er bezieht die mannichfaltigen Anschauungen seiner innern Zustände auf sich als den Grund und Träger derselben zurück und er nimmt diese Beziehung und dieses Sich-Herausheben aus der bunten Menge seiner innern Erscheinungen sogar mit derselben Nothwendigkeit vor, mit welcher er sich vorher die ihm immanenten Zustände überhaupt zur Anschauung gebracht hat. Das Resultat dieser Beziehung oder des Sich-Findens und Erfassens zu und hinter der Anschauung der dem Geiste immanenten Erscheinungen ist in demselben und für denselben ein doppeltes; einmal nämlich ein bewußtes Denken oder ein Wissen des Geistes (Ich) um sich selber als den substanzialen und causalen Träger jener angeschauten formalen Erscheinung oder Zuständlichkeit und andererseits ein unmittelbares Wissen um jene

Anschauung und ein mittelbares um den äußern Gegenstand, durch dessen Einwirkung auf den Geist diesem letztern jene Anschauung selber erst ermöglicht wurde. Und dieses durch jene Beziehung als das dritte und letzte Moment im Processe der Begriffsformation erzielte doppelte Resultat spricht der Geist aus mit den Worten: Ich denke den äußern Gegenstand, das Papier; ich bin mir desselben bewußt.

Dr. Elvenich macht in seiner schon früher angeführten Rede über die Wesenheit des menschlichen Geistes die Bemerkung, daß „Niemand, der den Inhalt des empirischen Selbstbewußtseins ausspreche, bloß Ich sage und weiter nichts, sondern Jeder sage Ich mit einem Zusatze, welcher auch da, wo er nicht ausdrücklich bezeichnet sei, doch aus dem Zusammenhange ergänzt werde." Der Ausspruch laute: Ich schaue an, denke, sehe ein, zweifele, oder: Ich will, habe den Entschluß gefaßt, oder: Ich bin erfreut, bewundere, bereue, und vieles Andere der Art.*)" Mit dieser Bemerkung wird eine unbezweifelbare Thatsache ausgesprochen; auch sind wir jetzt in der Analyse des Denkens bis zu dem Punkte herabgestiegen, daß wir den tiefsten und letzten Grund für die in jener Thatsache sich offenbarende Beschaffenheit des Wissens des Geistes um sich selber als Substanz oder Wesenheit angeben können.

Der Geist kommt zum Wissen um sich jedesmal einzig und allein durch Vermittelung seiner Zuständlichkeiten, welche, primitiv wenigstens, durch äußere Einwirkung in ihm hervorgerufen worden sind. Hat derselbe diese seine eigenen Zuständlichkeiten percipirt, erfaßt oder angeschaut, so dringt er darauf jedesmal zum Wissen um sich oder zum Selbstbewußtsein nur dadurch vor, daß er sich selbst hinter und zu seiner Anschauung als den (realen und causalen) Träger derselben ebenfalls findet. In diesem Vorgange muß also der Geist seine Anschauung oder Perception als das Medium zur Selbsterfassung jedesmal mitfinden, d. h. es muß sich neben und mit dem Wissen des Geistes um sich selbst als Substanz das Wissen desselben um den ihm immanenten Zustand, durch welchen sein Selbstbewußtsein vermittelt ist, und indirect oder mittelbar sogar um den äußern Gegenstand, welcher in seiner Einwirkung auf den Geist jenen Zustand in diesem hervorgerufen, jedesmal mit Nothwendigkeit ebenfalls einstellen.

Wir wollen hier nicht unterlassen, noch ausdrücklich hervorzuheben, daß all' unser Wissen um die Substanzialität äußerer, auf uns einwirkender Gegenstände ein bloß mittelbares ist und in alle Ewigkeit ein solches bleiben wird. Wie wir wiederholt dargethan haben, percipiren

*) a. a. O. pag. 4.

oder verinnern wir unmittelbar nur die Zuständlichkeiten als die in unserm Geiste oder dem Ich abgedrückten oder von diesem abstrahirten Bilder jener äußeren Gegenstände.*) Diese rein formalen Zuständlichkeiten sind das einzige unmittelbare Object des Geistes als eines wesenhaften (substanzialen) Subjects, und eben aus diesem Grunde vermag derselbe auch nur sie unmittelbar zu percipiren und in den Kreis seines Denklebens hineinzuziehen. Ferner leuchtet aus unserer Darstellung ein, daß die vorhin erwähnten Zuständlichkeiten in einer doppelten Relation zum Geiste als dem causalen Träger derselben und zur sinnfälligen Materialität der Außenwelt als derjenigen Quelle stehen, in deren Einwirkung auf den Geist wir dasjenige Moment erkannt haben, durch welches ihre Entstehung in letzterm primitiv erst ermöglicht wurde. In Folge dieser letztern Relation steht der Geist mittelst seiner eigenen Zustände mit den Gegenständen der Außenwelt in Verbindung; in jenen besitzt er gleichsam die Brücke, welche von ihm selbst zu diesen hinüberführt. Denn, was der Geist von Gegenständen der Außenwelt unmittelbar zu denken vermag, sind eben nur seine eigenen Zustände als die abstrahirten Bilder jener äußeren Gegenstände, — an sich lauter bloße Erscheinungen, die als solche ihrer Natur nach nichts Substanziales an sich tragen können. Unser unmittelbares Wissen um die materiellen Gegenstände der Außenwelt ist mithin unwidersprechlich ein rein formales, kein realsetzendes; es ist ein Wissen und Denken bloßer Erscheinungen, nämlich der abstrahirten formalen Bilder, welche der Denkgeist von jenen Gegenständen in sich selber vorfindet. Wie kommt denn nun aber der Geist oder das Ich zu dem Gedanken von der wirklich substanzialen Existenz der materiellen Naturproducte? Woher stammt ihm der Gedanke, daß denselben nicht ein bloß formaler, sondern ebenso gut als ihm selber auch ein wahrhaft substanzialer Charakter zu vindiciren sei und in Wirklichkeit auch zukomme?

Der Geist kann seine eigenen Zustände oder Accidenzien nicht denken und festhalten, ohne dieselben in sich als dem substanzialen oder realen Träger jener zu begründen, d. h. ohne sich selbst zugleich als eine dieselben tragende, von all' und jeder bloßen Zuständlichkeit oder Erscheinung wesentlich verschiedene Substanz mitzudenken. Diese Nöthigung des Denkgeistes ist der Ausdruck und die Norm des ihm immanenten vernünftigen Denkgesetzes; das letztere fällt mit jener in Eins zusammen. Eben deßwegen erhält dasselbe aber auch sofort eine allgemeine Bedeutung und

*) Bei dem Ausdrucke „Bild" bitten wir den Leser dessen eingedenk zu sein, was wir zur Erklärung desselben in der Anmerkung auf pag. 14 u. 25 gesagt haben.

Anwendung. Denn nicht bloß den eigenen, sondern jeder gleichviel wie beschaffenen Erscheinung legt der Denkgeist unmittelbar eine Substanz als ein reales, in und an sich, d. h. selbstständig existirendes Substrat zu Grunde, welches eben in jener Erscheinung seine noch verborgene Qualität vor und für sich selber, oder vor und für andere zur Offenbarung bringt.*) Nun sind aber die inneren im Ich existenten Zustände z. B. diejenigen, in welche mein Ich durch Einwirkung des vor mir liegenden Papiers versetzt worden, die Wirkungen eines äußern materiellen Gegenstandes. Dieselben haben daher auch in dem sie veranlassenden Gegenstande als in ihrer Ursache eine auf das Ich hinzielende, in dasselbe eingreifende Thätigkeit oder Action zur Voraussetzung. Werden nun jene formalen Zuständlichkeiten des Ich von demselben gedacht und zugleich nach außen auf ihre Ursachen bezogen, so muß das Ich diesen Ursachen d. i. den materiellen Gegenständen der Außenwelt, weil dieselben zur Hervorbringung jener im Ich existenten Zuständlichkeiten eine

*) Zur Erklärung dieser beiden Ausdrücke diene Folgendes. Wir sagen: eine Substanz offenbare sich vor und für sich selber in dem Falle, wenn dieselbe den primitiv noch unentwickelten Reichthum ihres Wesens zur Erscheinung bringt, wenn sie von der Indifferenz zur Differenz, aus der Potentialität zur Actualität vorschreitet, aber so, daß ihr in diesem Differencirungs- oder Entwickelungsprocesse zugleich die Sonne des Selbstbewußtseins aufgeht, und, wenn einmal aufgegangen, nie mehr bleibend untergeht, wenn sie also in ihrer Differencirung nicht von sich, sondern zu sich kommt und dann bei sich bleibt. Eine solche Substanz ist zugleich im Stande, die verschiedenen Stufen und Formen ihrer Entwickelung nicht bloß zu leben, sondern, was mehr sagen will, zu erleben oder zu erfahren, somit zum Gegenstande ihrer reflectirenden Erkenntniß zu machen. Es ist klar, daß der Geist des Menschen eine derartige Substanz ist, da sich in dessen Differencirungs- oder Entwickelungsprocesse als Schlußmoment das Selbstbewußtsein wirklich einstellt. Anders dagegen verhält es sich mit dem contradictorischen Wesensgegensatze des Geistes im relativen Sein, mit der Natur. Diese tritt zwar auch, wie der Geist, in einen Differencirungsproceß ein, um die ganze Fülle des reichen in ihr prädisponirten Lebens aus sich herauszustellen. Aber innerhalb ihrer Entwickelung kommt weder in dem Naturganzen, noch in irgend einem Exemplare ihrer zahllosen Producte das Selbstbewußtsein d. i. das Wissen um sich entweder als Individuum oder als Naturganzes zum Vorschein. Die Natur ist demgemäß weder als Ganzes, noch in ihren einzelnen Theilen im Stande, sich selbst und ihr wechselvolles Leben zu erkennen. Diese Aufgabe fällt vielmehr dem der Natur gegensätzlichen Realprincipe, dem Geiste, anheim. Hierin liegt der Grund, warum wir von der Natur behaupten, daß sie sich nicht vor und für sich selber, sondern für andere, eben für den Geist des Menschen, offenbare. Denn dieser besitzt in seinem Selbstbewußtsein wie die Kraft, so auch die Pflicht, Inneres und Aeußeres, Wesen und Erscheinung der Natur zu durchdringen und dieselbe sonach in allen Regionen ihres geheimnißvollen Lebens zu erforschen. Das Selbstbewußtsein macht den Geist zum geborenen Legaten am Hofe jeder, mithin auch an dem der Natur-Wissenschaft.

Wirkung auf das Ich, somit eine bestimmte Thätigkeit ausüben mußten, keine Thätigkeit als eine bloße Erscheinung aber ohne ein sich in derselben bethätigendes Etwas d. i. ohne eine Substanz, von welcher jene ausgeht, gedacht werden kann, mit eben derselben Nothwendigkeit eine wahrhaft substanziale Existenz vindiciren, mit welcher es sich selber zuvor aus der bunten Menge seiner eigenen Zuständlichkeiten und im Gegensatze zu diesen als Substanz und wesenhaftes Sein gefunden hat. Obgleich daher der Geist primitiv und unmittelbar rücksichtlich der äußeren materiellen Gegenstände nur die eigenen Zuständlichkeiten als die abstrahirten formalen Bilder jener zu denken vermag, so ist er doch mittelbar genöthigt, mit diesen an und für sich rein formalen Gedanken (Begriffen) in ihrer Beziehung nach Außen jedesmal den Substanzialitätsgedanken zu verbinden d. i. zu den Erscheinungen und Actionen der materiellen Naturproducte die Natursubstanz als die wesenhafte Trägerin und Urheberin aller ihrer Erscheinungen hinzuzudenken. Das einzige Mittel aber, welches dem Geiste den Gedanken von der Substanzialität der Naturproducte ermöglicht, besitzt derselbe in demjenigen Gedanken, durch welchen er sich selbst hinter und zu seinen eigenen Erscheinungen als wesenhaftes Sein erfaßt d. i. in dem eigenen Selbstbewußtsein.

Den Substanzialitätsgedanken gewinnt der Geist demzufolge in jedem neu eingeleiteten Denkprocesse jedesmal zunächst in und an sich selbst; er gewinnt denselben dadurch, daß er im Gegensatze zu seinen Zuständlichkeiten als bloßer Accidenzien oder Erscheinungen sich selbst als Substanz oder Wesen aufzufassen unumgänglich genöthigt ist. Was die eben erwähnten Zuständlichkeiten oder Erscheinungen angeht, so tragen dieselben, wie schon gesagt, eine doppelte Beschaffenheit an sich; als dem Geiste immanent sind sie Zustände oder Erscheinungen dieses letztern; wird aber ihr Inhalt ins Auge gefaßt, so weisen dieselben auf äußere Gegenstände hin, als auf diejenigen Ursachen, durch deren Einwirkungen auf den Geist sie in diesem entstanden sind. In Folge dieses doppelten Charakters sind jene Erscheinungen auch geeignet, dem Geiste die Vermittelung darzubieten zum Wissen, wie um seine eigene Substanzialität, so auch um die jener äußeren Gegenstände. Fragen wir endlich nach dem Grade der Gewißheit, welcher dem Substanzialitätsgedanken des Geistes von ihm selber, und welcher dem der äußeren Naturgegenstände eigen sei, so ist dieser in beiden ein und derselbe. Denn mit derselben zweifellosen Gewißheit, mit welcher sich der Geist aus dem bunten Spiele seiner eigenen inneren Erscheinungswelt als die derselben zu Grunde liegende ein- und ganzheitliche Substanz heraushebt, mit eben derselben zweifellosen Gewißheit bemächtigt er sich auch der substanzialen Existenz jener Naturproducte,

so lange er sich der Einwirkungen bewußt ist, welche dieselben auf ihn ausgeübt. Die gegentheilige Behauptung des Cartesius, daß nur eine Beweisführung für das Dasein Gottes uns zu einer zweifellosen Gewißheit über die Substanzialität der Natur und ihrer Producte verhelfen könne, wirft daher kein günstiges Licht auf das Verständniß, welches derselbe in seinen erkenntnißtheoretischen Untersuchungen über die Gewißheit des Selbstbewußtseins oder Ichgedankens gewonnen hatte. Und in der That, jener Irrthum ist nur ein schwacher Reflex von dem Mißgriffe, den sich Cartesius in der Ermittelung und qualitativen Bestimmung des letztern zu Schulden kommen ließ. Denn die Gewißheit von der Realität des Selbstbewußtseins leitete Cartesius, ungeachtet mancher Lichtblicke, die er auch hierin gethan hat, zuletzt doch nicht sowohl aus einer absoluten Nöthigung der Vernunft des Menschen, zu jeder Erscheinung eine Substanz als die reale Unterlage derselben hinzuzudenken, als vielmehr aus der Klarheit und Deutlichkeit ab, mit welcher jene Gewißheit in dem Geiste des Menschen sich einstelle.*)

V. Kapitel.

Begriff und Idee.

Dem aufmerksamen Beobachter erweist sich des Geistes Wissen um sich selbst als Substanz und das Wissen desselben um seine eigenen formalen Zuständlichkeiten, sowie mittelbar um die äußeren Gegenstände, als das eine aus zwei untrennbaren Factoren bestehende Resultat eines im Geiste sich vollziehenden Processes, der auf den Namen des geistigen Denkprocesses mit vollem Rechte Anspruch erhebt. So oft dieser Denkproceß durch äußere Einwirkung auf den Geist von neuem eingeleitet

*) Vergl. z. B. Med. III pag. 15: Nunc circumspiciam diligentius an forte adhuc apud me alia sint ad quae nondum respexi: sum certus me esse rem cogitantem, numquid ergo etiam scio quid requiratur ut de aliqua re sim certus? nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio ejus quod affirmo; quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid quod ita clare et distincte perciperem falsum esset; ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio.

wird, kommt derselbe in drei wohl zu unterscheidenden Momenten zum Abschlusse. Diese sind

1) Die Einwirkung eines äußern Gegenstandes auf den Geist.

2) Die unmittelbare Anschauung oder Wahrnehmung des durch jene Einwirkung in dem Geiste hervorgerufenen Zustandes von Seiten des Geistes selber; und

3) Die Beziehung dieser Anschauung als einer Thätigkeit des Geistes auf sich selbst als den causalen und substanzialen Träger derselben.

Das zweite Moment ist in jedem einzelnen neu eingeleiteten Denkprocesse jedesmal die erste verinnernde oder subjectivirende Thätigkeit des Geistes; sie wird als solche nicht unpassend mit dem Ausdrucke des Gedankens oder Begriffes an sich bezeichnet. Aber jene Anschauung der inneren Zustände ist noch kein bewußtes Denken, noch kein Bewußtsein; dieses bringt erst das dritte den geistigen Denkproceß abschließende Moment zu Stande. Denn mit dem Eintritte des letztern erhebt sich der Geist jedesmal von der bloßen Anschauung seiner formalen Zustände zu dem bewußten Denken seiner selbst, als der jene Zustände tragenden Substanz. Gleichzeitig gelangt derselbe aber auch zu dem Bewußtsein um die angeschauten Zustände und hierdurch mittelbar auch um die äußeren Gegenstände, durch deren Einwirkung auf den Geist dieser in jene versetzt worden ist. Will man nun das Wissen des Geistes um sich selbst als Substanz oder Wesenheit mit dem Namen der Idee auszeichnen, und von dieser das Wissen desselben um seine Zustände unter dem Namen des Begriffes unterscheiden, so sind Begriff und Idee die rücksichtlich der in beiden gedachten Objecte von (realer) Substanz und (formaler) Erscheinung zwar qualitativ verschiedenen, aber nichts desto weniger inseparabelen Denkweisen eines und desselben Geistes. Der Begriff als solcher ist der formal setzende, die Idee als solche der real setzende Gedanke des Geistes. Wie jedes in Wirklichkeit existirende Ding die Duplicität von (realer) Substanz und (formaler) Erscheinung zur untrennbaren Einheit in sich zusammenschließt, so auch stehen dem Menschengeiste als dem von Gott selber autorisirten Erforscher des sichtbaren und unsichtbaren Universums in Begriff und Idee zwei Denkweisen zu Gebote, mittelst welcher er sich die beiden Seiten eines jeden Dinges und somit den ganzen Inhalt desselben zum Bewußtsein zu bringen berufen ist. In der Idee denkt der Geist die Dinge ihrer realen oder substanzialen, in den Begriffen ihrer formalen oder accidentalen Seite nach, und nur die factische Untrennbarkeit beider Gedankenformen, nicht ihre wirkliche Einerleiheit ist der Grund, warum dieselben von so mancher Erkenntnißtheorie in ihrer wah-

ren Beschaffenheit und gegenseitigen Verschiedenheit nicht erfaßt, vielmehr als einander identisch fort und fort behandelt werden.

Gegen eine solche oberflächliche Behandlung beider Denkweisen erhebt eine unbefangene und gründliche Reconstruction des geistigen Denkprocesses den lebhaftesten Einspruch. Dieser zufolge stehen Begriff und Idee bezüglich der Objecte, welche der Geist durch beide Denkformen sich zum Bewußtsein bringt, in derselben Verschiedenheit und demselben Gegensatze zu einander, wie dieß mit jeder Substanz als solcher und ihren Erscheinungen oder Zuständen der Fall ist. Das Object der Idee ist jedesmal die Substanz an und für sich; es ist das reale allen Erscheinungen desselben zu Grunde liegende wesenhafte Sein; dagegen hat der Begriff als solcher sein Object ausschließlich in den formalen Zuständen, in welche sich der Geist durch den lebendigen Wechselrapport mit anderen Wesen versetzt findet. Mit der Idee bricht der Geist durch die Hülle der ihm immanenten Zustände in den Kern und die Tiefe des wurzelhaften substanzialen Seins; sie beschäftigt sich einzig und allein mit wahrhaften Realitäten oder Substanzen, während der Begriff als das Bewußtsein des Geistes über seine eigenen Zustände ausschließlich sich in dem Kreise formaler Erscheinungen bewegt. Deßhalb kann und muß der letztere auch im Gegensatze zur Idee als des real setzenden mit der Bezeichnung des formal setzenden oder des bloß formalen Gedankens belegt werden. Aber diese Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit beider Gedankenformen, die lediglich in das durch dieselben gedachte Object (das Materiale) hineinfällt, kann den Denkgeist um so weniger nöthigen, dieselben auch zweien von einander wesentlich verschiedenen Substanzen als ihren causalen Bildnerinnen zuzuweisen, je unläugbarer die Thatsache ist, daß beide Denkformen für ihre Entstehung im Geiste jedesmal sich gegenseitig bedingen und die eine ohne die andere nicht kann gewonnen werden. Denn jeder bewußte Gedanke des Geistes ist das Resultat eines Processes, dessen erstes subjectives Moment in der vom Geiste vollzogenen Perception oder Anschauung einer ihm selbst immanenten Zuständlichkeit besteht und mit dessen vollständiger Durchführung der Geist jedesmal in das Wissen um sich selbst als Substanz und in das Wissen um die ihm immanente Zuständlichkeit d. i. in Idee und Begriff unvermeidlich und gleichzeitig eintritt. Näher stellt sich zwischen der Idee und dem Begriffe folgendes Verhältniß heraus; beide bedingen und fordern einander zwar gegenseitig, aber in verschiedener Richtung. Denn ist die Idee für ihre jedesmalige Entstehung im Geiste auf eine demselben immanente Zuständlichkeit als eine bloße Erscheinung angewiesen, welche letztere als solche schon das in dem betreffenden Begriffe zu denkende Object selber ist, so ist dagegen die Bil-

dung eines Begriffes als eines bewußten Gedankens dem Geiste immer nur dadurch ermöglicht, daß derselbe zu der betreffenden unmittelbar angeschauten Zuständlichkeit sich selbst als den substanzialen und causalen Träger dieser gefunden hat, — eine Reciprocität beider, wodurch die Entstehung der Idee von dem Objecte (Materiale) des Begriffs, die Entstehung des Begriffes aber von dem factischen Eintritte der Idee oder des Selbstbewußtseins jedesmal abhängig und bedingt erscheint.

Woher kommt es, daß der Geist des Menschen bis zu dieser Höhe seines Denklebens fortzuschreiten und daß derselbe über die bloße Verinnerung oder Anschauung der ihm immanenten Zustände hinauszugreifen im Stande ist? Was gibt demselben namentlich die Befähigung, die in ihm selbst sich vollziehende Scheidung von Substanz und Accidenz, von Wesen und Erscheinung auch zu unterscheiden und die Momente dieser auf einander zu beziehen und so sich zum Denken für sich d. i. zum Wissen um sich selbst nach den beiden bezeichneten Seiten hin, sowie zum Wissen um alles mit ihm in Verbindung tretende zu erheben? Es liegt offen zu Tage, daß der Grund hierfür eben nur in der Beschaffenheit des Geistes oder der geistigen Substanz als in demjenigen Factor enthalten sein kann, der jene Denkacte in's Leben setzt. Die Ausmittelung und Erkenntniß jenes Grundes aber, welche dem Gesagten zufolge mit einer Erkenntniß der Beschaffenheit der geistigen Substanz identisch ist, kann für uns nur daraus resultiren, daß es uns gelingt zu entdecken, eine wie beschaffene Substanz das bewußte Denken, Idee und Begriff, zur nothwendigen Voraussetzung habe. Wir haben in diesem ersten Abschnitte versucht, die verschiedenen, in dem Denkprocesse des Geistes sich einstellenden Momente der Reihe nach im einzelnen aufzuzeigen. Jetzt, am Schlusse dieser Operationen, wirft sich uns daher noch die Frage auf, mit deren Erledigung der folgende Abschnitt sich beschäftigen wird, worin denn der eigentliche Grundcharacter oder die innerlichste Qualität des Geistes selber als desjenigen Wesens, von welchem jener Denkproceß verursacht wird und in welchem derselbe vor sich geht, bestehe und anerkannt werden müsse. Und erst nach den Vorbereitungen, die wir in dem Vorhergehenden getroffen, können wir hoffen, in der glücklichen Lage zu sein, auf diese Frage eine wissenschaftlich genügende Antwort zu geben. Denn aus der Qualität des geistigen Denkens, namentlich aus dem Selbstbewußtsein (Ichgedanken) oder der Idee als dem Ur- und Wurzelgedanken des Geistes muß die Qualität dieses letztern als einer Substanz mit aller nur möglichen Gewißheit ermittelt werden können, wenn anders uns der Geist des Menschen seinem Wesen nach nicht immer und ewig ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch und eine unbekannte

Größe bleiben soll. Nicht der Geist als Substanz oder Wesen, sondern nur die mannigfachen Thätigkeiten, Zustände oder Erscheinungen desselben sind uns ja unmittelbar gegeben. Es können daher auch nur diese letzteren unmittelbar ein Gegenstand unserer Reflexion und Betrachtung werden, während wir auf die Substanz des Geistes wegen ihrer nicht unmittelbaren Gegebenheit aus jener nur Schlüsse zu ziehen im Stande sind. Und der Werth dieser Schlüsse wird sich nothwendig nach dem Maße und der Richtigkeit derjenigen Erkenntnisse bestimmen, die wir zuvor von den geistigen Erscheinungen gewonnen haben. Da nun aber, wie sich in dem Folgenden zeigen wird, das Selbstbewußtsein oder die Idee des Geistes die einzige Erscheinung oder Function desselben ist, in welcher er so zu sagen, die ganze Fülle seines Wesens und den innersten, verborgensten Kern desselben vor und für sich selber zur Offenbarung bringt, so wird auch jeder Versuch, zur richtigen und allseitigen Erkenntniß des Wesens des Geistes zu gelangen, fehlschlagen müssen, der nicht von dem Lichte beleuchtet wird, welches eine sorgfältige und erschöpfende Reconstruction des Selbstbewußtseins über alle Probleme der Wissenschaft verbreitet.

Es ist nicht ohne Interesse, an dieser Stelle noch einmal auf den der Philosophie durch Cartesius in der Thatsache des Selbstbewußtseins angewiesenen Ausgangspunkt, sowie auf das Verfahren zurückzublicken, welches derselbe eingeschlagen, um von jener Thatsache aus weiterzukommen und über ihr als einem unzerstörbaren Fundamente das Gebäude der Philosophie gegen Sturm und Wetter sicher zu stellen.

Der subjective Standpunkt, auf den sich Cartesius zum Zwecke seiner wissenschaftlichen Untersuchungen begeben, ist unanfechtbar. Ist die Philosophie als Metaphysik die Wissenschaft der vorhandenen Realprincipien oder Substanzen in der Form zweifelhafter Gewißheit, so kann es für dieselbe keinen andern berechtigten Ausgangspunkt geben, als die Thatsache des Selbstbewußtseins oder des Ichgedankens, denn das in diesem sich offenbarende Princip ist das einzige, an dessen Existenz der Geist, so lange er denkt, in keiner Weise zu zweifeln im Stande ist. Ursprüngliche und schlechthin unantastbare Gewißheit besitzt der Geist von keinem Realprincipe als nur von seinem eigenen oder von sich selbst. Bei diesem Sachverhalt erweckt es kein günstiges Vorurtheil über den Scharfsinn mancher Historiographen, wenn dieselben des Glaubens sind, daß die Irrthümer, welche innerhalb seines Lehrgebäudes Cartesius und mehr noch die Nachfolger desselben begangen haben, dem von jenem gelegten Fundamente als solchem zugeschrieben werden müßten. Einer solchen Auffassung begegnen wir außer bei den in dem II. Hefte besprochenen

Schriftstellern neuerdings wieder bei Kleutgen, wenn er sagt: „Das Unternehmen, zu dem Cartesius aufgefordert hatte, eine neue Grundlage der Speculation zu finden, war von Vielen auf viele Weise versucht, aber stets mißglückt. Von dem Punkte, auf den man sich mit Cartesius stellte, d. h. von dem nackten Bewußtsein, das der Geist von sich und seinem Denken hat, fand man keinen Weg, der zur Wirklichkeit außer dem denkenden Geiste führte, und das Ergebniß alles Ringens war das traurige und doch mit so großer Selbstgenügsamkeit ausgesprochene Geständniß, daß die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit dem Menschen unmöglich sei, daß es, um mit Hermes zu reden, wohl eine Nothwendigkeit zu denken, aber keine Nothwendigkeit, das Gedachte für wahr zu halten, gebe.*)" Ebenso soll nach Kleutgen der von Cartesius eingenommene Standpunkt als solcher die Schuld davon tragen, daß der wissenschaftliche Kampf, welchen in unserm Jahrhunderte namentlich katholische Gelehrte gegen die antichristlichen Zeitphilosophien geführt haben, Resultate zu Tage gefördert, die wegen ihres Widerspruchs mit der Kirchenlehre von der Kirche selbst verworfen werden mußten. „Seit den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts, bemerkt Kleutgen, sehen wir in Frankreich und Deutschland für die katholische Wahrheit Männer in die Schranken treten, welche durch eine ihnen eigenthümliche Speculation mehr oder weniger Aufsehen erregen, von der Kirche selbst jedoch einer nach dem andern verläugnet und des Irrthums geziehen werden. So

*) Die Philosophie der Vorzeit, vertheidigt von Joseph Kleutgen, Priester der Gesellschaft Jesu. Zugabe zur „Theologie der Vorzeit." Münster 1860. Erster Band pag. 9. Wenn Kleutgen in der angezogenen Stelle mit einem spöttischen Seitenblicke von dem Selbstbewußtsein als „von dem nackten Bewußtsein" redet, das „der Geist von sich und seinem Denken habe" und von dem „man keinen Weg gefunden, der zur Wirklichkeit außer dem denkenden Geiste führte", so wäre unseres Erachtens dieser Spott besser unterblieben, denn es ist nicht schwer, ihn in seiner Grundlosigkeit aufzuzeigen. Das Wissen des Geistes um sich ist so wenig ein nacktes Bewußtsein, etwa, wie Kant wollte, eine leere Form oder Vorstellung, daß es vielmehr einen sehr realen oder substanzialen Inhalt hat, der kein anderer als der Geist selber ist, denn die denkende und die gedachte Substanz sind hier eine und dieselbe. Mit dem Selbstbewußtsein steht daher der Geist sofort mitten im Gebiete der Wirklichkeit d. i. des wahrhaft realen oder substanzialen Seins; und wenn jenes, wie aus den Deductionen dieser Schrift erhellen dürfte, dasjenige Wissen oder derjenige Gedanke ist, ohne den es ein Wissen von Substanzen gar nicht geben kann; wenn also der Geist ursprünglich nicht einer fremden, sondern seiner eigenen Substanz gewiß wird, so muß das Selbstbewußtsein auch eine derartige Beschaffenheit an sich tragen, daß es dem Geiste die gewisse Erkenntniß der übrigen außer ihm vorhandenen Realprincipien ebenfalls zu vermitteln geeignet ist. Das theilweise oder gänzliche Mißlingen der hierauf bezüglichen Versuche kann daher nur auf Rechnung derjenigen gestellt werden, welche dieselben unternommen haben. —

erging es Lamennais und Bautain in Frankreich, so Gioberti in Italien, so Hermes und Günther in Deutschland. Wir glauben aber, daß es ihnen darum so erging, weil sie sich vor dem größten Vorurtheil der neuen Zeit nicht zu hüten wußten, vor dem Vorurtheil, daß es erst ihr verliehen sei, die allen Jahrhunderten verborgene Wahrheit zu enthüllen.*) Sie stritten, jene Gelehrten, wider die ungläubige Philosophie der Gegenwart, aber sie erhoben sich ebenso gegen die Wissenschaft der katholischen Vorzeit, und statt in dieser zu wurzeln und, von ihr unterstützt und geleitet, jenen Kampf zu führen, meinten sie eine neue Wissenschaft und namentlich eine neue Grundlage aller Wissenschaft suchen zu müssen. Sie suchten, und wurden nicht gewahr, daß sie von den Principien eben jener Speculation, die sie bekämpfen wollten, irregeleitet wurden.**) Solchen und ähnlichen declamatorischen Expectorationen katho-

---

*) Wo hat Jemand der vorher genannten Männer, und wo hat namentlich Günther der hier von Kleutgen ihm aufgebürdeten Absurdität sich schuldig gemacht?

**) a. a. O. pag. 13. Mit diesen Worten verweist Kleutgen Jeden, der in unseren Tagen die Kirchenlehre wissenschaftlich vertheidigen will, ohne weiteres auf die Principien der Philosophie der Vorzeit als auf den hierfür einzig zulässigen Standpunkt. Diese Principien der genannten Philosophie sind aber eigentlich die Principien, über welchen Plato und Aristoteles ihre Wissenschaft aufgebaut haben. Denn „unter der Philosophie der Vorzeit, sagt Kleutgen, verstehen wir jene Philosophie, welche von den ersten Zeiten der Kirche bis in das achtzehnte Jahrhundert wenigstens auf den katholischen Schulen allgemein gelehrt, und von den Theologen für die heilige Wissenschaft benutzt wurde. Es war dieses, freilich nicht allen einzelnen Lehrpunkten, aber auch nicht bloß den höchsten Grundsätzen und der Richtung nach, keine andere, als die von Socrates gegründet, von Plato und Aristoteles ausgebildet, schon unter den Völkern der vorchristlichen Zeit für die ausgezeichnetste galt." a. a. O. pag. 1. Es ist vollkommen erklärlich, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten von den denkenden Geistern die Philosophieen eines Plato oder Aristoteles zu Hülfe gezogen wurden, so oft dieselben versuchten, ein höheres speculatives Verständniß der geoffenbarten Wahrheiten zu erringen, oder die Uebereinstimmung zwischen diesen und den Vernunftwahrheiten nachzuweisen. Es ist ebenfalls erklärlich, daß dieses Verfahren Jahrhunderte lang fortgesetzt wurde, obgleich nicht unerwähnt bleiben darf, daß doch schon sehr frühzeitig einzelne Geister, wie St. Augustin, wenigstens den Anlauf nahmen, der Philosophie einen andern Stand- und Ausgangspunkt zu geben, oder dieselbe auf Principien zu gründen, welche von denen eines Plato und Aristoteles toto coelo verschieden waren. Vergleiche Heft I. pag. 54 ff dieser Schrift. Aber so lange die platonische und aristotelische Philosophie die christlichen Geister auch immer beherrscht haben mögen, es kann und darf aus dieser Thatsache doch nicht gefolgert werden, daß in den Principien jener Philosophieen auch der Schlüssel zum wahren und tieferen Verständnisse der Ideen des positiven Christenthums gelegen sei. Es wird daher auch, ungeachtet des Verdictes Kleutgens, keinem christlichen Denker zum Vorwurfe gemacht werden können, wenn er sich zu dem genannten Zwecke nach anderen als aristotelischen oder platonischen Principien umsieht.

lischer Gelehrten gegenüber sind wir vor allem berechtigt, daran zu erinnern, daß der Vorschlag, welcher hier zur Bekämpfung der antichristlichen Philosophie der Gegenwart gemacht wird, und welcher den von Cartesius in der Thatsache des Selbstbewußtseins behaupteten Standpunkt einfach wieder aufgegeben wissen will, ein Anachronismus ist, der sich, wenigstens was Deutschland anbetrifft, niemals eine nur nennenswerthe Geltung verschaffen wird. Die Zeiten sind in Deutschland unwiederbringlich vorüber, in welcher man hoffen konnte, in dem Gebiete der Wissenschaft für den Glauben der Kirche neue Siege zu erfechten, ohne daß man nöthig hätte, sich innerhalb des Kreises der neuen Wissenschaft zu stellen und von demselben Hafen auszulaufen, aus welchem die letztere ihre, sei es gelungenen, sei es mißlungenen Entdeckungsreisen begonnen hat. Die wahrhafte Widerlegung, sagt Hegel, muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen; ihn außerhalb seiner selbst angreifen und da Recht behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht.*) Oder, mit Machiavell in Göthes Egmont zu reden, was hilft es, auf seinen Gedanken zu beharren, während sich um uns alles ändert.**) Glücklicher Weise ist zum Zwecke einer Versöhnung des kirchlichen Glaubens mit den Resultaten der Wissenschaft eine solche Verzichtleistung auf das Selbstbewußtsein als den Ausgangspunkt der Forschung aber auch nichts weniger als geboten. Denn nicht in dem Principe oder dem Ausgangspunkte der cartesischen Philosophie als solchem ist die Ursache zu suchen, daß und warum die letztere und nicht weniger die seiner Nachfolger so ausgefallen, wie sie ausgefallen; die Ursache hierfür liegt einzig und allein in dem mangelhaften und zum Theil sehr unrichtigen Verständnisse, welches die Pfleger der Wissenschaft über jene Grundthatsache des Geisteslebens gewonnen haben.

Bleiben wir bei Cartesius stehen. In dem Fortgange unserer Arbeit haben wir wiederholt darauf hingewiesen, daß der Leser der cartesischen Schriften in denselben manchen Aussprüchen begegnet, welche ein glänzendes Zeugniß dafür ablegen, wie richtig und tiefsinnig Cartesius über die Genesis und Beschaffenheit der Substanzialitätsidee im Geiste des Menschen geurtheilt habe. Denn zum öftern wird von demselben hervorgehoben, der Geist gewinne den Gedanken der Substanz oder des realen Seins nicht **unmittelbar**, sondern **mittelbar** und zwar unter Vermittelung von unmittelbar wahrgenommenen Erscheinungen oder Accidenzien, welche um ihres bloß formalen Charakters oder um ihrer unselbstständigen Existenz willen den Denkgeist nöthigten, denselben eine

*) Hegels S. W. Bd. V. pag. 11.

**) Göthes S. W. Bd. IX. pag. 150.

Substanz als ihren realen, in und an sich selber seienden Träger unterzulegen, und eben diese Nöthigung, mit welcher der Geist die Substanzialitätsidee bilde, verbürge die Gewißheit von der Realität derselben. Aber hiermit ist die Umschau, welche Cartesius über die Substanzialitätsidee gehalten, noch nicht geschlossen; es ist ihm auch nicht entgangen, daß der Geist in der angegebenen Art eines Schlusses oder Rückgriffes aus den unmittelbar wahrgenommenen Erscheinungen auf das nicht unmittelbar wahrzuehmende (reale) Sein seine eigene Substanz „nicht nur früher und sicherer, sondern auch deutlicher" erkenne, als die des (mit ihm verbundenen) Körpers und alle übrigen.*) Diese und ähnliche Aussprüche sind eben so viele Meilenzeiger, welche auch heute noch den Forscher auf den rechten Weg hinweisen und die, ohne Gefahr des Irrthums, nicht unbeachtet bleiben können, welche dagegen, gehörig beachtet und allseitig erwogen, dem Forscher die Erreichung des von ihm erstrebten Zieles mit Sicherheit in Aussicht stellen. Denn die Substanzialitätsidee im Geiste des Menschen (der Ichgedanke) ist, wenn sie in ihrer wahren Beschaffenheit, in ihrem Werthe, ihrer Bedeutung und in all' ihren Momenten begriffen wird, der Polarstern am Horizonte speculativer Wissenschaft, welcher die Pfleger und Beförderer derselben graden Schrittes zum Hafen des Friedens d. i. zur Erkenntniß der von ihnen gesuchten Wahrheit führen wird. Aber leider! diese allseitige Ergründung jener Idee ist eine noch ungelöste Aufgabe und wer weiß: wie lange die volle Lösung derselben und ihrer allgemeinen Anerkennung noch anstehen mag. Was insbesondere den Cartesius betrifft, so hat sich derselbe mit einer Untersuchung des geistigen Denkprocesses viel zu wenig beschäftigt, als daß es ihm in dem Aufbau seines Systems hätte möglich sein sollen, die in den oben angezogenen Aussprüchen enthaltenen Goldkörner, wie sie es verdienten, auch wirklich zu verwerthen.**) Weit entfernt, dem Denkprocesse des Geistes die eingehendste und sorgfältigste Untersuchung zu widmen, ließ Cartesius denselben gänzlich bei Seite liegen, indem er, nach gewonnener Ueberzeugung von der Unbezweifelbarkeit der Existenz des Denkgeistes, sofort dazu überging, die Qualität und Eigenthümlichkeit desselben als einer Substanz zu ermitteln. In dieser offenkundigen Thatsache und nur in ihr sind die Mängel und Unrichtigkeiten der cartesischen Philosophie begründet; von der Ergänzung des Unterlassenen ist daher auch die Verbesserung und Neugestaltung der letztern abhängig. Und welches ist

---

*) Man vergleiche die Heft I. in den Anmerkungen zu pag. 5, 19, 27 und Heft II. pag. 85 angeführten Stellen.

**) Vergleiche hierzu Heft II. pag. 4 ff.

das erste und nächste Resultat, das eine sorgfältige und erschöpfende Ergründung des geistigen Denkprocesses für die Metaphysik absetzen wird? Es besteht darin, daß dem Geiste durch dieselbe die wissenschaftliche Erkenntniß der verborgensten Qualität seiner selbst als Substanz oder Wesenheit aufgehen muß. Ist dem Denkgeiste aber diese große Entdeckung endlich einmal gelungen; hat derselbe also, mit Hilfe einer ausgebildeten Erkenntnißtheorie, die socratische Forderung des *γνῶθι σαυτόν* in wahrhaft wissenschaftlicher Weise an sich selbst vollzogen, dann, aber auch nur dann befindet sich derselbe zugleich in der glücklichen Lage, einen ebenso tiefen, als richtigen Blick in die wahre Beschaffenheit der übrigen Realprincipien zu werfen und die Beziehungen auszumitteln, in welche die letztern zu ihm selber gestellt sind. Denn das unterliegt keinem Zweifel; nur in dem Maße, als der Geist sich selbst erkennt, ist er auch im Stande, die Natur unter und neben sich und selbst Gott über sich zu erkennen und die Höhe seiner Natur- und Gotterkenntniß ist abhängig von der Tiefe der Auffassung, die er zuvor von seinem eigenen, geheimnißvollen Wesen gewonnen hat.

Zweiter Abschnitt.

Das Wesen des menschlichen Geistes.

Quis hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est?

St. Paulus.

Es ist der Geist nichts, als jenes (creatürliche) reale Princip, das sich aus den Momenten seiner Scheidung als Einheit zurücknimmt, indem es jene als etwas ihm Zuständliches ebenso auf sich als den ausschließlichen Träger, wie sich als causalen Coefficienten auf jene bezieht, und so im Gegensatze zu jener Entzweiung, sich als die (hierdurch bestimmte) Einheit oder als Subject erfaßt, und dieses Subject als Realgrund in dem Worte Ich zur äußern Offenbarung bringt.

A. Günther.

I. Kapitel.

Theorie des Denkvermögens nach Professor Conrad Hermann.

Zur Begründung unserer Ansicht von dem Wesen des menschlichen Geistes kommt alles darauf an, daß Begriff und Idee, real-setzendes und formales Denken, Wissen des Geistes um sich als Substanz und dadurch auch um andere Substanzen und Wissen desselben um die ihm inhärenten Erscheinungen, sowie vermittelst der letzteren um die mit ihm in Wechselwirkung stehenden äußeren Gegenstände, sofern diese ihrer formalen Seite nach ebenfalls dem Gebiete der Erscheinung angehören, — es kommt, sage ich, alles darauf an, daß diese beiden Denkweisen mit zweifelloser Gewißheit einerseits als wirklich von einander verschiedene und andererseits doch auch wieder als wesentlich zusammengehörige, von einem und demselben Geiste gleichzeitig erzeugte und gegenseitig einander bedingende Formen des Gedankens erkannt werden. Dieser Erkenntniß hat die philosophische Literatur der Gegenwart, wenn auch größtentheils in nur negativer Weise, mächtig vorgearbeitet. Es geschieht dies in allen denjenigen Schriften, die mit erkenntnißtheoretischen Untersuchungen sich beschäftigen und deren Zahl bedeutend ist, indem die Verfasser derselben nur von einer tiefern Begründung und allseitigern Entwickelung der Theorie des Gedankens, als dieselbe bis jetzt vorgelegen, die Neubelebung der Wissenschaft mit vollem Rechte erwarten.*) Leider läßt sich nicht behaupten,

*) Ich will nicht unterlassen, hier ein Schriftchen in Erinnerung zu bringen, das in seinen wenigen Blättern eine außerordentliche Fülle von Stoff zum Nachdenken darbietet, ich meine den lehrreichen Vortrag Dr. Eduard Zeller's: „Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniß-Theorie. Heidelberg 1862." Die Bedeutung der letztern characterisirt Zeller so: „Die Erkenntnißtheorie, sagt er, bildet die formale Grundlage der ganzen Philosophie; sie ist es, von der die letzte Entscheidung über die richtige Methode in der Philosophie und in der Wissenschaft überhaupt ausgehen muß. Denn, wie wir zu verfahren haben, um richtige Vorstellungen zu gewinnen, dieß werden wir nur nach Maßgabe der Bedingungen beurtheilen können, an welche die Bildung unserer Vorstellungen durch die Natur unseres Geistes geknüpft ist; diese

daß der Gewinn, den die Wissenschaft aus den hier in Rede stehenden Untersuchungen gezogen, im allgemeinen den Erwartungen entspricht, welche man an dieselben zu knüpfen wohl berechtigt wäre; denn die meisten der neuestens angestellten Untersuchungen führen zu keinen wesentlich anderen Resultaten, als diejenigen sind, in deren Besitze man sich auch schon vorher befunden und die ihre Untauglichkeit zur Lösung der metaphysischen Probleme in der Geschichte der Philosophie hinlänglich bewiesen haben.

Bedingungen aber soll eben die Erkenntnißtheorie untersuchen, und hiernach bestimmen, ob und unter welchen Voraussetzungen der menschliche Geist zur Erkenntniß der Wahrheit befähigt ist" pag. 10 und 11. Was speciell die neuere deutsche Philosophie seit Kant betrifft, so erblickt Zeller — und welcher Kenner der Sachlage möchte ihm hierin Unrecht geben? — das Hauptmittel zu der so benöthigten Regeneration derselben ebenfalls in einem neuen und glücklichen Anbau der Erkenntnißtheorie. Die hierauf bezüglichen Aussprüche zeugen unseres Erachtens von einem so tief dringenden Blicke, und geben so gewichtige Fingerzeige, daß wir es nicht über uns gewinnen können, dieselben den Lesern unserer Arbeit vorzuenthalten; sie lauten: „Der gegenwärtige Zustand der Philosophie in Deutschland beweist an und für sich, daß sie an einem von den Wendepunkten angekommen ist, welche im günstigen Falle zu einer Umbildung auf neuen Grundlagen, im ungünstigen zu Verfall und Auflösung hinführen. Statt der großartigen und einheitlichen Systeme, welche ein halbes Jahrhundert lang in rascher Folge die deutsche Philosophie beherrschten, bietet sie uns im gegenwärtigen Augenblick das Schauspiel einer unverkennbaren Zerfahrenheit und Stockung, durch welche auch die verdienstvollsten Bestrebungen gehemmt, die scharfsinnigsten Untersuchungen in ihrer Wirkung für's Ganze gelähmt werden; und ebenso ist das Verhältniß der Philosophie zu den besonderen Wissenschaften, wenn wir von einzelnen Ausnahmen absehen, so aus dem natürlichen Geleise gekommen, daß die Philosophie zwar im Allgemeinen von jenen zu lernen mehr, als vor einigen Jahrzehnten, bereit ist, in ihnen dagegen sich mehr und mehr das Vorurtheil festsetzt, als ob sie der Philosophie für ihre Zwecke nicht bedürften, und wohl gar in ihrer Arbeit durch dieselbe gestört würden. Daß dieß kein gesunder Zustand ist, bedarf keines Nachweises. Fragen wir aber, wie er zu heilen sei, so mögen wir uns an das Wort jenes geistvollen italienischen Staatsmannes erinnern, der verlangt, daß die Staaten von Zeit zu Zeit auf ihr Princip zurückgeführt werden. Was von den Staaten gilt, gilt von jedem geschichtlichen Ganzen. Ueberall, wo eine zusammenhängende Entwickelung ist, tritt zeitenweise das Bedürfniß ein, zu dem Punkte zurückzukehren, von dem sie ausging, sich der urspünglichen Aufgaben wieder zu erinnern, und ihre Lösung in dem ursprünglichen Geiste, wenn auch vielleicht mit anderen Mitteln, auf's Neue zu versuchen. Ein solcher Zeitpunkt scheint eben jetzt für die deutsche Philosophie gekommen zu sein. Der Anfang der Entwickelungsreihe aber, in der unsere heutige Philosophie liegt, ist Kant, und die wissenschaftliche Leistung, mit der Kant der Philosophie eine neue Bahn brach, ist seine Theorie des Erkennens. Auf diese Untersuchung wird Jeder, der die Grundlagen unserer Philosophie verbessern will, vor Allem zurückgehen, und die Fragen, welche sich Kant vorlegte, im Geist seiner Kritik neu untersuchen müssen, um durch die wissenschaftlichen Erfahrungen unseres Jahrhunderts bereichert, die Fehler, welche Kant machte, zu vermeiden," pag. 19 ff.

Grund zu diesem Urtheil lifert u. a. die kleine Schrift von Professor Conrad Hermann unter dem Titel: „Die Theorie des Denkvermögens, Dresden 1863“, deren kritische Beleuchtung die Gelegenheit bieten mag, die von uns erhobenen Vorwürfe zu rechtfertigen.

Hermann spricht sich vor allem über die in der Philosophie zu beobachtende Methode aus. Die Grundsätze, welche er hierüber aufstellt, sind im allgemeinen und in abstracto genommen, vortrefflich. Um so mehr hätte man erwarten sollen, daß derselbe auch bei der Anwendung jener mit der erforderlichen Ruhe und Besonnenheit zu Werke gegangen wäre, zumal er selber auf's nachdrücklichste die Schwierigkeiten betont, welche sich dem Philosophen grade an dieser Stelle seiner Forschung in den Weg werfen. Allein in dieser Erwartung findet der Leser sich sehr getäuscht.

„Am schwierigsten, heißt es, ist die Frage nach der besondern Form oder dem genauern wissenschaftlichen Erkenntnißprincipe der Philosophie selbst. Die ganzen Verhältnisse, in denen sich die Philosophie befindet, sind offenbar wesentlich verschieden von denen einer jeder andern Wissenschaft sonst; grade bei der Philosophie aber gibt es nicht, wie auf jedem andern Gebiete des Wissens, eine bestimmte allgemein anerkannte und von Jedem in derselben Weise zur Anwendung gebrachte Form oder Methode des denkenden Erkennens, sondern es geht fast jedes System von einer gewissen, nur ihm eigenthümlichen Grundanschauung über die Methode des philosophischen Erkennens aus, und es findet deßwegen auch zwischen den einzelnen philosophischen Systemen fast gar keine Möglichkeit einer Ausgleichung ihrer materiellen Meinungsverschiedenheiten statt; die Frage aber nach der Form oder Methode ihres Erkennens ist zuletzt diejenige, in welcher der ganze wissenschaftliche Schwerpunkt des Problems der Philosophie enthalten liegt, denn von der Beantwortung dieser Frage ist mittelbar auch die wissenschaftliche Sicherheit aller anderen Auffassungen der Philosophie abhängig.*)“

Und welches ist die Antwort, die wir von Hermann auf diese folgenschwere Frage erhalten, oder worin besteht nach ihm die echte und rechte Methode?

Darin, daß sich „das neu auftretende (nämlich das philosophische) Denken zu einem andern in sich selbst unzweifelhaft gewissen Denken in ein solches Verhältniß einführt, daß es selbst als eine nothwendige Folge oder Ableitung aus diesem erscheint. Hieraus aber entspringt als eine

*) a. a. O. pag. 13.

fernerweite subsidiarische Eigenschaft des Denkens die der formalen Wahrheit oder der Richtigkeit desselben, welche sich auf die Einstimmigkeit der einzelnen Glieder, aus welchen es besteht, unter einander selbst gründet, und es ist allein hierdurch, daß die von ihm behauptete materielle Wahrheit oder Einstimmigkeit seines Inhalts mit dem äußern Sein selbst in einer gedankenmäßigen Weise festgestellt werden kann. Die allgemeinen Principien der logischen Richtigkeit aber sind diese, einmal daß jenes höhere oder vorausgesetzte Denken, welches den Anfang einer ganzen Gedankenreihe bildet, ein in seiner Wahrheit unbedingt feststehendes, andererseits aber daß alles weitere hieraus abgeleitete Denken ein in seinem Inhalte mit diesem selbst einstimmiges sein müsse.*)

Mit diesen Worten hat der Verfasser, wie leicht ersichtlich, durchaus richtig die beiden Gesichtspunkte in abstracto bezeichnet, von welchen der Philosoph auf dem Wege seiner Forschung sich muß leiten lassen. Einerseits „ein in seiner Wahrheit unbedingt feststehender Anfangs- oder Ausgangspunkt" und andererseits „die Einstimmigkeit alles weitern aus diesem Ausgangspunkte abgeleiteten Denkens in seinem Inhalte mit jenem selber" d. h. der wissenschaftliche Nachweis der dialectischen oder unzertrennlichen Verknüpfung aller in den Unfang der Wissenschaft aufgenommenen Erkenntnisse mit jenem zweifellos gewissen Ausgangspunkte der Forschung sind in der That die beiden Hebel, mit welchen der Philosoph die Wahrheit aus ihrem dunkeln Schachte an das helle Tageslicht heraufördern zu können die Hoffnung hegen darf. Allein eine solche abstracte Angabe, wie hier von Hermann gemacht wird, reicht nicht aus; die Hauptsache, auf die alles ankommt, fällt vielmehr in die Art und Weise, wie diese allgemeinen Grundsätze in concreto angewandt werden, vor allem in die Entscheidung darüber, worein denn der geforderte in sich zweifellos gewisse Ausgangspunkt der Forschung zu setzen sei. Da müssen wir aber bekennen, daß derselbe nach unserm Dafürhalten gar nicht unglücklicher gewählt werden konnte, als dieß von Hermann geschehen ist; denn der Ausgangspunkt desselben besteht in nichts anderm, als in der Voraussetzung, daß alles Denken des Geistes ein begriffliches sei.

„Das unmittelbar gegebene Element alles Denkens, lesen wir, ist der Begriff; alles Denken selbst besteht nur in der Verbindung von Begriffen; Begriffe aber können durch das Denken rechtmäßig nur dann und in der Weise in Verbindung gebracht werden, als sie selbst in Beziehungen zu einander stehen; alles Denken ist wesentlich nichts, als ein

*) a. a. O. pag. 16

Erkennen der Beziehungen der Begriffe unter einander.*)" Daher „ist überhaupt ein Denken nur möglich, wo Begriffe sind, und alles Denken beginnt zuerst mit der Bildung der Begriffe. Ein Begriff aber entsteht in uns dadurch, daß aus einer gewissen Klasse von Einzelheiten das Allgemeine oder gattungsmäßig Verbindende ausgeschieden und unter Wegfall alles bloß Zufälligen und Besondern für sich allein zurückbehalten wird. Ein jeder Begriff also ist etwas seinem Stoffe oder seiner elementarischen Möglichkeit nach an sich in der Objectivität Vorhandenes, indem er immer einen bestimmten allgemeinen und nothwendigen Wesenscharakter der äußeren Dinge in sich einschließt oder zu seinem Inhalte hat. Die Anzahl der möglichen Begriffe aber ist gleich der Menge der objectiven Wesenheitsmomente oder Gattungscharaktere selbst; dasjenige innere oder subjective Kennzeichen aber, durch welches wir eine solche Vorstellung unserer Seele, die etwas ihrem Inhalte nach Allgemeines oder ein Begriff ist, von einer andern gewöhnlichen oder Einzelvorstellung unterscheiden, ist ein bestimmtes Wort der Sprache; denn nur Begriffe sind es, für welche es in der Sprache Worte gibt, und umgekehrt ist jedes Wort der Sprache nichts anderes, als die Ausdrucksform eines logischen Begriffs.**)

Es ist selbstverständlich, daß bei dieser Auffassung des menschlichen (geistigen) Denkens die Aufgabe der Philosophie einzig und allein in die Bearbeitung unserer logischen oder abstracten Begriffe gesetzt werden muß; eine Erklärung in diesem Sinne, der wir wenigstens die Consequenz nicht absprechen können, finden wir in folgenden Worten. „Alles Denken ist überhaupt entweder ein solches, welches, wie das der Mathematik und Naturwissenschaft, an bestimmten empirischen Thatsachen und Verhältnissen einen sichern und festen Anhalt seiner Bewegungen besitzt, oder ein solches, welches, wie dasjenige der Philosophie, in einer bloßen Verknüpfung reiner oder abstracter Begriffe besteht.***)"

Die vorher ausgehobenen Sätze beweisen, daß Hermann seiner Sache sicher zu sein glauben muß, denn alle jene Behauptungen über des Geistes Denken als ein bloß begriffliches und über die Aufgabe der Philosophie als bloße Verknüpfung unserer logischen oder abstracten Begriffe werden mit einer Entschiedenheit vorgetragen, die in demjenigen, der sie niedergeschrieben, einen Zweifel an ihrer Richtigkeit nicht voraussetzen läßt. Mit Fug und Recht hätte man daher erwarten dürfen, daß Hermann den Leser seiner Schrift nicht bloß mit seinen desfallsigen Ansichten, son-

*) a. a. O. pag. 28.

**) Ebendaselbst pag. 21.

***) a. a. O. pag. 17.

dern auch mit den für die Richtigkeit derselben sprechenden Gründen, in deren Besitze er selbst ja sein muß, bekannt machen d. h. daß er die aufgestellten Behauptungen als das Resultat einer sorgfältigen und eingehenden Untersuchung über die Genesis des geistigen Denkprocesses darthun würde. Es wäre diese Erwartung um so gerechtfertigter, als sich ja eben nur durch die detaillirteste Darlegung aller in diesem zur Erscheinung kommender Momente die Frage nach der Qualität des Denkens mit Sicherheit beantworten läßt und als doch andererseits grade von der richtigen Beantwortung dieser Frage die Lösung aller übrigen der Philosophie zufallenden Probleme selber bedingt wird. Allein wie sehen wir uns in dieser durchaus gerechten Erwartung getäuscht! Nur gelegentlich werden über den in Rede stehenden Gegenstand einzelne Bemerkungen hingeworfen, die aber, wegen der ihnen anhaftenden Oberflächlichkeit, nicht einmal als ein erster schwacher Anlauf zu einer wissenschaftlichen Erledigung desselben angesehen werden können. Wir erfahren immer nur, daß des Geistes Denken mittelst eines Abstractionsprocesses zu Stande komme, ohne daß uns auch nur ein leiser Blick in das Wie dieses Processes und in die Reihenfolge seiner Momente eröffnet wird. „Jeder einzelne Gedanke, heißt es, ist seiner Form nach eine Combination von Begriffen, während diese letzteren selbst ihrem Stoffe nach durch eine Abstraction entstehen *)". Demnach „liegt allem Denken zunächst ein Proceß oder ein Verfahren der Abstraction zum Grunde. Der ganze Ausdruck des Abstrahirens ist für den Charakter des Denkens in erster Linie entscheidend; wir bedienen uns aber dieses Ausdrucks im Allgemeinen in einer dreifachen Weise, indem wir einmal zu sagen pflegen: ein Merkmal oder eine Eigenschaft von einer Sache abstrahiren, z. B. also den Duft von der Rose, d. i. dasselbe durch einen einfachen Act unseres Innern aus ihr entfernen oder hinwegdenken, analog der arithmetischen Operation des Subtrahirens; sodann aber, sich einen Begriff oder eine Idee aus allen ihren einzelnen Erscheinungen oder wirklichen Fällen des Vorkommens abstrahiren, z. B. also den der Pflanze aus der Vergleichung aller einzelnen wirklichen Arten oder Gestalten derselben, d. h. das Allgemeine und Wesentliche aus einer ganzen Klasse von Einzelheiten durch die Ausscheidung des Besondern und Indifferenten festhalten oder gewinnen; endlich aber überhaupt von einer Sache abstrahiren oder Abstraction machen, z. B. von der Anwesenheit eines Menschen, d. h. sie einfach ignoriren oder als nicht vorhanden setzen. Immer aber ist hierbei auf der einen Seite ein gewisses Moment der Negation, wie auf der andern

**) a. a. O. pag. 20.

zugleich ein solches der Erhebung unserer selbst über das Gegebene im Spiel; alle Abstraction ist wesentlich eine That oder ein Document unserer Freiheit; alle Verinnerlichung des menschlichen Seelenlebens beruht zunächst auf einem Processe der Abstraction; das Thier aber, da es des Abstrahirens unfähig, bleibt überall nur in dem Einzelnen oder unmittelbar Sinnlichen seiner Anschauungen befangen*)".

Es läßt sich allerdings nichts Stichhaltiges dagegen einwenden, daß die hier hervorgehobene dreifache Art der Abstraction nur von dem Menschen, näher von dem Geiste des Menschen, vorgenommen werden kann; liegt ja doch nothwendig einer jeden derselben die Unterscheidung des denkenden Subjects von dem gedachten Object, mithin der Ichgedanken oder das Selbstbewußtsein des Ersteren zu Grunde, welches durchzusetzen, selbst nach Ausweis der gewöhnlichen Erfahrung, das Thier außer Stande ist. Hermann ist daher auch im Recht, wenn er jenes abstrahirende Denken als „eine That oder ein Document unserer (geistigen) Freiheit" ansieht; denn einer jeden Handlung des Menschen, welche mit Selbstbewußtsein vollzogen wird, ist der Stempel der dem Geiste angestammten Freiheit aufgedrückt. Eben in diesem Freiheitscharakter des Geistes liegt auch der Grund dafür, daß er sich über die von ihm gedachten Objecte zu erheben vermag, während das Thier, als ein unfreies Naturproduct, „überall nur in dem Einzelnen oder unmittelbar Sinnlichen seiner Anschauungen befangen bleibt". Aber so wahr und richtig alle diese Bemerkungen unseres Gegners sind, — eine Einsicht in die Genesis und Beschaffenheit des geistigen Denkprocesses führen sie nicht herbei. Ebenso würde es gänzlich vergeblich sein, wenn man auf dem Grunde derselben ein Urtheil über die Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit der von Hermann aufgestellten Behauptung, daß alles Denken des Geistes ein begriffliches sei, zu gewinnen suchte. Um diesen Aufgaben Genüge zu thun, wäre erforderlich gewesen, daß Hermann noch eine vierte Art der Abstraction in Betrachtung gezogen hätte, welche die drei vorher bezeichneten erst möglich macht. Es fragt sich nämlich vor allem, wie kommt der Geist überhaupt zur Erkenntniß der Dinge und Eigenschaften, von denen er in der einen oder anderen der angegebenen Arten abstrahiren soll? Wie entstehen beispielshalber in ihm die Gedanken (Begriffe) der Einzeldinge oder Individuen, aus denen er die Begriffe des Allgemeinen, der Arten, Gattungen u. s. w. abstrahiren will? Jene bilden unzweifelhaft die unerläßliche Bedingung für diese; wie hat sich der Geist zum Besitze derselben verholfen? Hätte Hermann in diese Untersuchung eintreten wollen,

*) a. a. O. pag. 20.

so würde er wohl gefunden haben, daß schon die Einzelbegriffe des Geistes auf einem Processe beruhen, den wir, hoffentlich nicht zu Unrecht, ebenfalls als einen Abstractionsproceß bezeichnen. Es ist dies zugleich die ursprünglichste Abstraction, von der alle andern Arten derselben getragen werden, und die zugleich auch in dem subjectiven Leben der Thierwelt vorkommt, freilich hier in einer Weise, durch welche sie von der in dem Geiste sich vollziehenden qualitativ verschieden ist. Wir wollen uns über den fraglichen Gegenstand näher erklären.

Die Hermann'sche Behauptung von der Befangenheit des Thiers in dem Einzelnen und unmittelbar Sinnlichen seiner Anschauungen haben wir oben bereits zu der unsrigen gemacht, den Grund aber, auf welchen Hermann hierbei sich stützt und der darin besteht, daß das Thier des Abstrahirens unfähig sei, können wir nicht gelten lassen. Oder bedarf das Thier zur Formation einer neuen Sinnesvorstellung nicht jedesmal der Einwirkung des äußern Gegenstandes auf sein Sensorium? Reflectirt sich nicht durch diese Einwirkung in dem Sensorium des Thieres, d. h. in dem Centrum seines Gehirns ein formales Bild des einwirkenden Gegenstandes und kommt die Sinnesvorstellung selber nicht eben dadurch zu Stande, daß das Thier dieses formale in ihm selber haftende Bild des äußern Gegenstandes percipirt, verinnert oder unmittelbar anschaut? Und soll dieser Proceß nicht ebenfalls auch schon ein Abstractionsproceß genannt werden können, zumal unter Berücksichtigung der von dem thierischen Gehirne aufgenommenen fremden Einwirkung, welche sich in jenem zu einem Bilde oder Reflexe der formalen Beschaffenheiten des einwirkenden Gegenstandes gestaltet? Freilich wird, wie früher schon bemerkt wurde, jenes Bild im Thiere, wegen der substanzialen Identität (Consubstanzialität) dieses letztern mit der materiellen Außenwelt, ein durchaus sinnliches und daher nothwendig einzelnes sein und bleiben; wie die Zeichnung des Malers oder der Lichtreflex des Photographen trägt es alle sinnlichen Beschaffenheiten an sich, wohingegen dieselbe äußere Einwirkung, welche jenes in dem thierischen Sensorium verursacht, bei ihrem Einzuge in den Geist des Menschen alles Sinnfällige abstreift und sich in diesem in der Form rein logischer Merkmale niederschlägt. Und der Grund für diese Verschiedenheit kann nur darin liegen, daß der Geist des Menschen nicht, wie das Thier als Repräsentant des subjectiven Naturlebens, mit der äußern (objectiven) Materialität im Wesen identisch, vielmehr wesenhaft von derselben verschieden ist und daher auch die äußere Einwirkung in ihm sich nach der Qualität seiner eigenen Substanz oder Wesenheit anders gestalten muß. So vielfach und mannichfaltig demnach die (creatürlichen) Realprincipien sind, welche die Bestimmung

und Befähigung zur Verinnerung oder Subjectivirung der materiellen Naturgegenstände haben, ebenso vielfach und verschiedenartig modificirt sind auch die Abstractionsprocesse, durch welche jenes Resultat jedesmal auf eine der Wesensqualität des Realprincips selber entsprechende Weise erreicht wird. Und da jener Realprincipien in dem geschaffenen Universum nur zwei vorhanden sind, die Geister und die sinnbegabten Naturindividuen mit Einschluß der menschlichen Leiblichkeit, so kommt auch in beiden, ob zwar in jedem auf eine von der des andern wesentlich verschiedene Weise, der hier besprochene Abstractionsproceß als die Grundbedingung alles subjectiven Lebens wirklich zu Stande.

Doch — ob man den desfallsigen Vorgang in der Thierwelt Abstractionsproceß nennen mag oder nicht, an dem Worte ist schließlich nicht viel gelegen. Wichtiger wäre für den Verfasser der besprochenen Schrift die Beantwortung der Frage gewesen, was denn alles in dem Geiste des Menschen vor sich gehe, wenn derselbe nach erfolgter Aufnahme einer fremden Einwirkung zum Wissen um den einwirkenden Gegenstand selber oder zum Begriffe von diesem sich erhebe. Denn man hat es noch nicht als eine Erklärung der Genesis unserer Begriffe und als eine wissenschaftliche Explikation der in dem Begriffsbildungsprocesse sich einstellenden Momente anzusehen, wenn, und zwar nur zum Theil richtig, behauptet wird: „Ein Begriff entsteht in uns dadurch, daß aus einer gewissen Klasse von Einzelheiten das Allgemeine oder gattungsmäßig Verbindende ausgeschieden und unter Wegfall alles bloß Zufälligen und Besondern für sich allein zurückbehalten wird. Ein jeder Begriff also ist etwas seinem Stoffe oder seiner elementarischen Möglichkeit nach an sich in der Objectivität Vorhandenes, indem er immer einen bestimmten allgemeinen und nothwendigen Wesenscharakter der äußeren Dinge in sich einschließt oder zu seinem Inhalte hat*)". Diese Auslassung ist, wie gesagt, nur zum Theil richtig, weil der Geist des Menschen nicht nur Allgemeinbegriffe bildet, wie die der Arten, Gattungen, Racen u. s. w., sondern auch Einzelbegriffe; ja es dürfte ferner doch wohl nicht mehr bezweifelt werden können, daß die Bildung der letzteren der der ersteren sogar nothwendig vorausgeht. Aus keinem Einzel- oder Individualbegriffe darf aber „das Besondere oder Zufällige" ausgeschieden werden; denn eben nur dadurch, daß er dieses in sich enthält, ist er ein Einzelbegriff. Doch sehen wir ab von dieser Einseitigkeit und bleiben wir mit Hermann bei den Allgemeinbegriffen. Bezüglich dieser hat derselbe zwar ein nothwendiges Element hervorgehoben, nämlich die Ausscheidung alles

*) a. a. O. pag. 21.

bloß Zufälligen und Besondern und die alleinige Beibehaltung des in einer Klasse von Einzelheiten gleichmäßig wiederkehrenden Allgemeinen; er hat also dasjenige bezeichnet, was in den Inhalt jener Begriffe aufgenommen werden darf; aber — hat derselbe hiermit auch schon jene Begriffe selber als ebenso viele in das Selbstbewußtsein erhobene Gedanken des Geistes oder als geistige Denkacte begreiflich gemacht? Keineswegs. Diese Frage aber und ihre gründliche Beantwortung ist der cardo rei und alles andere ist Nebensache. Und nur dem Umstande, daß Hermann sich jene Frage nicht einmal aufgeworfen, geschweige denn mit wissenschaftlichem Tiefsinne beantwortet hat, ist es beizumessen, daß er des Geistes Denken als ein rein begriffliches d. h. ein solches ansetzt, welches „seinem Inhalte nach gleich ist den allgemeinen Elementen oder Artbeschaffenheiten der wirklichen Dinge" und „durch dessen geordnete Zusammenführung oder Verknüpfung der menschliche Geist strebt, sich den Inhalt der ihn umgebenden Welt deutlich zu machen oder ihn in sein erkennendes Bewußtsein eintreten zu lassen.*)"

Es wird demzufolge einer gründlichen den ernsten Forderungen der Wissenschaft entsprechenden Erkenntnißtheorie noch eine ganz andere und ehrenvollere Aufgabe zufallen müssen, als diejenige ist, welche ihr von Hermann angewiesen wird. Derselbe behauptet mit Recht: „Dem Denken liegt immer das Bestreben zum Grunde, sich zur Einstimmigkeit mit dem objectiven oder ansichseienden logischen Wesensinhalte der Dinge zu erheben" und: „Die Theorie des Denkens an sich hat es nicht mit den verschiedenen subjectiven Abspiegelungen oder Modifikationen, sondern nur mit der Natur jenes objectiven oder ansichseienden Gedankeninhaltes selbst oder doch mit dem bestimmten menschlichen Denken eben nur insofern zu thun, als es ein in seinem eigenen Inhalte mit diesem letztern einstimmiges oder zusammentreffendes ist.**) Allein bei dem Niederschreiben dieser unzweifelhaft richtigen Bemerkungen hätte sich Hermann doch auch die Frage in den Weg werfen sollen, woher und wie denn der Geist überhaupt zu dem Gedanken eines ansichseienden d. h. eines wahrhaft substanzialen Dinges gekommen, da dieser Gedanke (Idee) der Substanzialität, selbst nach der indirecten Angabe Hermanns, durch das begriffliche Denken als solches vom Geiste des Menschen noch keineswegs erreicht wird? „Denn jeder Begriff muß sich vollständig in Merkmale oder Eigenschaften auflösen lassen, da es immer etwas in sich Einfaches, Allgemeines oder Abstractes ist, was sich in ihm niedergelegt findet;***)"

*) a. a. O. pag. 22.

**) Ebendaselbst pag. 23.

***) Ebendaselbst pag. 29.

oder, wie es anderswo heißt: „Ein jeder Begriff ist in keiner Weise etwas materiell Selbstständiges für sich, sondern überall ein bloßer formaler Vereinigungspunkt von Beziehungen anderer Begriffe, der ebenso wie ein geographischer Punkt auf der Landkarte überall nur aus der Gesammtheit seiner Situationen oder Entfernungen von allen anderen Begriffen bestimmt und festgestellt werden kann.*)"

Seinem Inhalte nach ist also ein jeder Begriff, wie Hermann selbst mit den oben angeführten Worten zugesteht, nichts weiter als die Summe der in demselben zur formalen Einheit zusammengeschlossenen logischen Merkmale. In dem Begriffe als solchem ist demzufolge noch nichts von dem Inhalte desjenigen Gedankens enthalten, durch welchen die hinter den begrifflichen (logischen) Merkmalen liegende Substanz erfaßt und zum Bewußtsein gebracht wird. Die Untersuchung nach dem Wie und Woher dieses letztern Gedankens wird sich daher in einer vollständigen und wissenschaftlichen Erkenntnißtheorie auch nicht umgehen lassen; ja, es ist nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten, daß die Lösung dieses Knotens, nämlich die Deduction der Genesis des Substanzialitätsgedankens im Geiste des Menschen, die vorzüglichste Aufgabe ist, welche der in Rede stehenden Wissenschaft zufällt. Die wirkliche Entwirrung dieses Räthsels aller Räthsel wird und kann aber nicht gelingen, ohne daß die unbegründete Voraussetzung von einem einzigen, dem begriffbildenden Denken im Menschen, endlich einmal bei Seite gelegt und der ganze Denkproceß des Geistes vom Anfang bis zum Ende in seinen einzelnen Momenten klar erkannt und gründlicher behandelt wird, als dieß von Hermann geschehen ist.

II. Kapitel.

Freiheit des Geistes an sich und für sich; der Geist als Substanz und Ursache im Gegensatze zu seinen Accidenzien und Wirkungen.

In der von uns unternommenen Reconstruction des geistigen Denkprocesses hat sich als unantastbare Thatsache einer innern Erfahrung herausgestellt, daß der Geist oder das Ich nichts unmittelbar wahrzu-

---

*) a. a. O. pag. 34.

nehmen vermöge als die ihm selbst inhärenten Zuständlichkeiten oder Erscheinungen. Ferner hat sich uns das bewußte Denken des Menschen überhaupt als das Schlußresultat eines derartig qualificirten Denkprocesses ergeben, welcher, wenigstens in Bezug auf alle diejenigen Gedanken (Begriffe), die sich auf einen bestimmten, einzelnen Gegenstand der Außenwelt als auf ihren realen Umfang beziehen, mit der Einwirkung dieses Gegenstandes auf den für dieselbe empfänglichen Geist anhebt. Die Wirkung von außen, welche, sobald sie in den Geist hineingreift, in demselben zur Einwirkung wird und ihn in eine bestimmte Zuständlichkeit als den innern Reflex des äußern Gegenstandes versetzt, wird als das unmittelbare Object des Geistes von diesem als dem Subjecte auch unmittelbar angeschaut oder verinnert. Endlich haben wir erkannt, daß diese Verinnerung schon als der erste Ansatz oder als das Morgenroth begrüßt werden muß, welchem der volle Aufgang des vollendeten Bewußtseins um den äußern Gegenstand in dem Geiste auf dem Fuße nachfolgt.

Bei der Aufnahme einer von außen an den Geist herantretenden Wirkung verhält sich derselbe noch ganz und gar passiv. Die fremde Wirkung prägt sich bei ihrem Zusammentreffen mit dem Geiste demselben zwar innerlich und lebendig ein, aber es geschieht dieses mit derselben seinerseits beobachteten Passivität, mit welcher sich, um einen Vergleich zu gebrauchen, das flüssige Erz durch Auf- und Annahme der Form seines Modelles zur Statue gestaltet. Freilich vermag das Erz von diesem passiven Verhalten, welches es dadurch beweist, daß es sich der Form seines Modelles anpaßt, nicht zu einem activen oder zu einem selbsteigenen Handeln überzugehen; der Anfang seiner Bewegung oder Regsamkeit ist zugleich auch das Ende derselben. Ganz anders steht es in dieser Hinsicht mit dem Geiste; bei diesem hat es mit der bloßen Aufnahme der von außen in ihn eindringenden Wirkung keineswegs sein Bewenden; vielmehr wird die letztere hier zu einem Mittel, und sie hat auch die eigentliche Bestimmung dazu, den Geist zu selbsteigener Thätigkeit aufzurufen und der in ihm schlummernden Kraft spontaner Reactivität oder Spontaneität zur Wirksamkeit zu verhelfen. Diese neben und mit der Passivität (Receptivität) dem Geiste als eine zweite Grundkraft ebenfalls immanente Reactivität gelangt in jedem neu eingeleiteten Denkprocesse erst dann zur factischen Aeußerung, wenn der Geist die mittelst fremder Einwirkung in ihm verursachte Zuständlichkeit unmittelbar anschaut oder verinnert. Denn eine solche Verinnerung, welche ohne eine gewisse Erhebung des Geistes über den angeschauten Zustand oder ohne ein gewisses Sich-Loslösen von dem letztern nicht gedacht werden

kann, ist bereits eine That oder Action des Geistes, in welcher und durch welche derselbe in diesem bestimmten Gedankenprocesse sich zum ersten Male als ein wahrhaftes principielles Sein oder als substanziale Ursache (Causalität) bethätigt. Eine jede Action nämlich, wie und wo dieselbe auch gefunden werden mag, muß wegen ihrer unselbstständigen oder bloß formalen Existenz mit unbedingter Nothwendigkeit als in einer Substanz oder in einem Realprincipe wurzelnd gedacht werden, welches eben in jener Action sich zur Offenbarung bringt. Zwar ist die in Rede stehende Action als solche noch keineswegs mit dem Character der Freiheit gezeichnet; im Gegentheil tritt dieselbe in dem Geiste mit Nothwendigkeit auf, denn sie wird als eine unwillkürliche oder naturgemäße Reaction gegen die empfangene Einwirkung vollzogen, zu dem einstweilen dem Geiste noch unbewußten Zwecke, damit er sich mittelst derselben zum vollen Bewußtsein erhebe. Aber diese noch unfreie Beschaffenheit derselben kann dem Geiste als dem in ihr sich bethätigenden Substrate den causalen und substanzialen Charakter nicht rauben. Freilich ist der Geist in jener Action noch nicht Substanz und Causalität für sich d. h. bewußte, sich selbst wissende und darum auch noch nicht freie Substanz und Causalität, wohl aber schon an sich d. i. de facto und für Andere, insofern nämlich andere schon selbstbewußte Wesen aus jener Action des Geistes den letztern als substanziale Causalität und causale Substanz zu erkennen im Stande sind.

Die eben ausgesprochenen Behauptungen über die Unfreiheit, mit welcher die in jedem einzelnen Gedankenprocesse vorkommende erste verinnernde oder subjectivirende Action des Geistes d. i. die unmittelbare Anschauung oder Wahrnehmung der demselben inhärenten, in den Denkproceß hineingezogenen Zuständlichkeit vollzogen wird, haben wesentlich die nachfolgende Ansicht zur Voraussetzung. Jedes einzelne außerhalb dem Geiste liegende Object kann demselben nur in Folge eines neu eingeleiteten, mit der Einwirkung dieses Objects auf den Geist anhebenden Denkprocesses zum Bewußtsein kommen, als dessen Schlußresultat sich jedesmal das doppelte Wissen des Geistes um sich selbst oder die Idee und das Wissen um den äußern Gegenstand oder der Begriff einstellt. Die einzelnen Einwirkungen von außen, mittelst deren der Geist die zahllosen Objecte der sicht- und tastbaren Natur, sowie die Begebenheiten der Geschichte sich zum Bewußtsein bringt, sind demzufolge ebenso vielen neben einander fortlaufenden geraden Linien zu vergleichen, welche keinen anderen Punkt als den der Vereinigung im Geiste mit einander gemeinsam haben. Hier, in der Substanz des Geistes, münden alle nothwendig zusammen; es verhält sich damit ähnlich, wie mit den unendlich vielen

Radien, die man sich in einem Kreise gezogen denken kann, und die ebenfalls nur in einem Punkt, dem Centrum, einander begegnen. Haben sich die fremden Einwirkungen als Zuständlichkeiten oder formale Bilder der äußeren Gegenstände (oder Begebenheiten) in dem Geiste gleichsam abgelagert, so nimmt derselbe ein jedes dieser Bilder unmittelbar wahr und mittelst dieser Wahrnehmung erhebt er sich dann jedesmal von neuem sowohl zum Wissen um sich (Idee) als zum Wissen um den einwirkenden äußern Gegenstand (Begriff). Selbstbewußtsein und Wissen des Geistes um die einzelnen Objecte der Außenwelt oder Idee und Begriff sind demnach zwei beständig fluctuirende Momente in dem Leben des Einen Geistes; sie sind allemal die unzertrennlichen Schlußresultate eines jeden in dem Geiste sich vollziehenden Denkprocesses und erst mit dem Eintritte dieses doppelten Wissens kann sich der Geist auch über die anderen, vor dasselbe fallenden, aber in demselben Denkprocesse ebenfalls vorkommenden Momente mit Freiheit erheben und orientiren. Wenn daher A. Günther behauptet: „Der creatürliche Geist als freies Princip muß zwar, einmal in's Leben getreten, jeder seiner Lebensäußerungen das Siegel seiner angestammten Freiheit aufdrücken, sonst wären sie nicht Erscheinungen von ihm*)", so ist diese Behauptung zwar richtig, aber es ist dabei auch nicht zu vergessen, daß in Beziehung auf den (creatürlichen) Geist des Menschen zwischen Freiheit an sich und für sich oder für den Geist unterschieden werden muß, und daß wohl die erstere, nicht aber auch schon die letztere allen denjenigen in einem jeden Denkprocesse des Geistes sich einstellenden Actionen desselben zuerkannt werden kann, welche dem eben in diesem bestimmten Denkprocesse erfolgenden Eintritte des Selbstbewußtseins und dem Wissen um den auf den Geist einwirkenden Gegenstand noch vorhergehen. Freiheit an sich ist aber nichts anderes als unwillkürliche oder von dem Willen noch ganz und gar unabhängige Lebensäußerung eines zum Selbstbewußtsein und demzufolge auch zu willkürlichen oder zu wahrhaft freien Lebensäußerungen bestimmten und befähigten Realprincips.

Die bisherigen Erörterungen haben uns in den Stand gesetzt, wenigstens theilweise, wenn auch noch nicht vollständig die Beschaffenheit des (menschlichen) Geistes in Ausdrücken darzulegen, welche für jeden aufmerksamen Leser unserer Arbeit vollkommen verständlich sein werden.

Von dem Augenblicke an, in welchem der Geist die erste von außen an ihn herankommende Wirkung in sich aufnimmt, ist derselbe in sich selbst gewissermaßen geschieden, er befindet sich zu sich selbst, so zu sagen,

*) Vorschule zur speculativen Theologie. Wien 1848. Bd. II. pag. 74.

in innerm Gegensatze. Auch jetzt ist der Geist zwar noch, wie wir in dem Nachfolgenden beweisen werden, eine ungetheilte und für immer auch untheilbare Einheit; aber er ist eine Einheit, die zwei Elemente unzertrennlich verbunden in sich enthält. Das eine der beiden Elemente sind die mittelst fremder Einwirkungen dem Geiste inhärent gewordenen Zustände oder Erscheinungen; das andere Element ist der Geist selbst als das reale jene Erscheinungen in sich bergende Princip oder Substrat. Aber in diesem an sich rein objectiven Gegensatze bleibt der Geist nicht stehen, derselbe schreitet fort zur Verinnerung seiner gegensätzlichen Momente oder zu subjectivem Leben. Diejenige That, welche den Uebergang des Geistes aus seiner objectiven Daseinsweise in die subjective oder in die des actuellen Lebens bildet, haben wir erkannt in der Vermittelung der dem Geiste immanenten Gegensätze — eine Vermittelung, welche näher darin besteht, daß der Geist als Princip die ihm immanenten Zustände unmittelbar anschaut oder wahrnimmt oder mit welchem andern Worte man diesen in seinem eigentlichen Wie freilich unbegreiflichen Vorgang benennen will*). Hier zeigt sich uns der Geist von einer andern Seite; er erweist sich als Ursache oder Causalität. Der Geist an sich oder als solcher ist demzufolge zunächst und vor allem Substanz zu seinen Zuständen als Accidenzien; er ist reale Einheit zu diesen als einer formalen Vielheit; er ist das (reale) Subject, Substrat oder Unterliegende (ὑποκείμενον) zu diesen als den (formalen) Objecten, Gegen- und Zuständlichkeiten; er ist das wahrhaft Seiende, das ὄντως ὄν, das in und an sich selbst Existirende im Gegensatze zu diesen als dem nicht in und an sich selbst, sondern in und an dem Geiste Existirenden; er ist das νοούμενον zu diesen als dem φαινόμενον, in-

*) Wir bemerken hier ein- für allemal, daß das eigentliche Wie eines jeden Lebensvorganges für den menschlichen Intellect immer und überall ein undurchdringliches Geheimniß ist; es „darf daher, mit Günther zu reden, auch gar nicht unter die Aufgaben gezählt werden, mit deren Lösung sich die Speculation zu befassen hat" (Eurystheus und Heracles pag. 3). Denn „alles Begreifen (Wissen und Erkennen) hat als ein Nach-Denken ein Gegebenes (Positives) in Natur und Geschichte zu seiner Voraus-Setzung" (der letzte Symboliker pag. VII); dieses Gegebene allein ist es, das begriffen wird, wenn die Frage nach dem Warum oder Wodurch und Wozu desselben ihre wissenschaftliche und endgültige Beantwortung findet. Jenes Wie im eigentlichen Sinne des Wortes muß aber für den Menschen ein stets unerforschtes Geheimniß bleiben, weil, ebenfalls mit Günther zu reden, in „dem Geiste als bedingten Wesen die Momente der Reflexion (der höhern wie der niedern) nie und nimmer mit den Momenten des Lebens zusammenfallen können, eben weil der Geist, in seiner Bedingtheit, in die Lebensfähigkeit versetzt wird ohne es zu wollen. (Januskföpfe pag. 273.)"

sofern nur die Zuständlichkeiten des Geistes wegen ihrer unmittelbaren Gegenständlichkeit diesem unmittelbar erscheinen und daher von ihm auch unmittelbar können wahrgenommen werden, wohingegen der Geist sich selbst als Princip nicht unmittelbar wahrnimmt, vielmehr nur dadurch sich findet, daß er auf sich als auf das eine allen seinen Erscheinungen zu Grunde liegende Realprincip mittelst der Vernunft oder des *νοῦς* zurückzuschließen genöthigt ist.

Im Gegensatze zu seiner die eigenen Zuständlichkeiten oder Erscheinungen verinnernden, subjectivirenden Thätigkeit offenbart sich ferner der Geist als Ursache oder Causalität. Als solche ist der Geist ebenfalls Substanz, aber Substanz mit der Bestimmung des Thätigseins; die Thätigkeit ist seine Wirkung. Die Idee der Ursache fällt daher mit der Substanzialitätsidee in Eins zusammen; jene fügt dieser nur eine neue Bestimmung, nämlich die der Bethätigung oder Activität hinzu. Auch leuchtet ein, daß das geistige Realprincip als der einzige und alleinige Urheber seiner subjectivirenden und überhaupt aller seiner Thätigkeiten anerkannt werden muß; denn keine andere Causalität kann für den Geist handeln; sein Thun ist, wie ebenfalls bei jeder andern Substanz, sein alleiniges Werk. Aber deßwegen darf der Geist doch nicht auch als die unbeschränkte d. i. als die auf sich allein angewiesene und von allem andern unabhängige Ursache seiner Thätigkeiten angesehen werden. Denn wir haben schon dargethan und werden in der Folge noch ausführlicher zeigen, daß der Geist keineswegs die Fähigkeit besitzt, aus eigener Kraft oder rein aus sich selbst in Activität sich zu versetzen. Ist derselbe ja offenbar zum Zwecke seiner Bethätigung selbst dann noch beständig auf fremde Einwirkungen angewiesen, nachdem er seine primitive Indifferenz bereits erschlossen und seine ursprüngliche Lebensfähigkeit zu actuellem Leben schon entwickelt hat. Um wie vielmehr wird daher der Geist solcher fremden Einwirkungen für die Aufhebung seiner ursprünglichen Indifferenz oder für das erste Erwachen zu actuellem Leben benöthigen? Und in der Aufnahme dieser Einwirkungen erweist sich der Geist noch um so weniger auch schon als Ursache oder Causalität, als jene Einwirkungen nur mittelst eines passiven Verhaltens von Seiten des Geistes in ihm selber zu Stande kommen. Die Ursache oder Causalität für diese in den Geist eingreifenden Einwirkungen als Thätigkeiten liegt ganz irgendwo anders, nämlich außerhalb dem sie empfangenden Geiste in den einwirkenden Gegenständen selber. Und eben aus diesem Grunde sind wir auch gezwungen, diese letzteren mit derselben Nothwendigkeit als causale Substanzen anzuerkennen, mit welcher wir zuvor den Geist aus seinen eigenen Functionen und Erscheinungen als

eine solche gefunden haben. Diesem wie jenen den angezeigten substanzialen Character absprechen und dieselben zu einer bloßen Erscheinung, z. B. zu einem bloßen Gedanken herabsetzen, ist und bleibt ein Beginnen, gegen welches die Vernunft des Menschen in alle Ewigkeit sich auflehnen wird. Hierbei muß man sich nur wundern, wie nichtsdestoweniger immer noch Schriftsteller sich finden, die nicht ermüden, dem Publikum das Gegentheil als unantastbare Wahrheit aufzutischen. So geschieht es erst neuestens wieder durch einen Geistesverwandten Schopenhauers, durch E. von Hartmann, wenn er schreibt: „Es ist ein Widerspruch, daß ich etwas soll denken können, was nicht mein Gedachtes, d. h. Gedanke wäre. Der Gedanke kann nicht aus der Haut des Gedankens fahren. Kurz, der reine Begriff der Objectivität ist völlig unfähig, die Fesseln der Subjectivität (der Immanenz im Bewußtsein) zu sprengen, mit denen er wie der Südpol des Magneten mit dem Nordpol, wie der Inhalt mit der Form verwachsen ist. Diese einfache Wahrheit, daß Alles, was ich vorzustellen vermag, nichts Anderes als meine Vorstellung, was ich zu denken vermag, nichts anderes als mein Gedanke sein kann, — diese einfache Wahrheit ist der Urquell alles subjectiven Idealismus; alle Begründungen für denselben sind Firlefanzerei, außer insoweit dieses Argument offener oder versteckter in ihnen durchspielt und sie aus ihm ihre Kraft saugen.*)" Hartmann würde Recht haben, wenn er das Gegentheil von dem, was er als einfache Wahrheit vorträgt, für eine solche ausgegeben hätte. Denn der Geist hat, sowohl wenn er sich selbst, als wenn er die auf ihn einwirkenden Gegenstände der Außenwelt denkt, offenbar etwas ganz anderes als seine eigenen Gedanken, nämlich Realprincipien oder Substanzen im Bewußtsein, die als solche von all' und jedem (subjectiven) Gedanken qualitativ verschieden sind. Ob aber die Substanzialität der auf den Geist einwirkenden Gegenstände als eine mit der des Geistes qualitativ gleiche oder ungleiche zu denken sei, wird von der Beschaffenheit abhängig sein, welche die von dem Geiste aufgenommenen Einwirkungen im Verhältnisse zu seinen eigenen Erscheinungen und Lebensäußerungen an den Tag legen.

---

*) Vergl.: Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Kantische Studien zur Erkenntnißtheorie und Metaphysik von E. v. Hartmann. Berlin 1871. pag. 17.

III. Kapitel.

Die Identificirung der Substanz des Geistes mit dem Denken desselben bei Hegel und Kant.

Die vorher besprochene Scheidung des Geistes (Ich) in (reale) Substanz und (formale) Erscheinung oder Zuständlichkeit ist ein Gegenstand, welcher für die Lösung aller übrigen metaphysischen Probleme die größte und weittragendste Bedeutung hat. Von ihr vor allem hängt der richtige Einblick in die Beschaffenheit und den Verlauf desjenigen Entwickelungsprocesses ab, welchem der Geist des Menschen für die Erreichung seiner näheren und entfernteren Bestimmung unterworfen ist; eben deßhalb ist aber auch die Erkenntniß des Geistes als eines Realprincips mittelbar an sie gebunden. Doch hiermit ist die Tragweite einer richtigen Auffassung jener Scheidung und der in derselben sich herausstellenden Momente noch nicht erschöpft. Denn da das Verhältniß, welches der Denker zwischen dem Geiste und der Natur einerseits und andererseits zwischen diesen beiden relativen (creatürlichen) Realprincipien und Gott als dem unbedingten (absoluten) Realprincipe ansetzt, immer sich richten wird und muß nach derjenigen Erkenntniß, welche derselbe über Beschaffenheit und Wesenheit des eigenen Geistes gewonnen hat, so wird den dort getroffenen Verhältnißbestimmungen als den höchsten Problemen der Metaphysik auch nur insofern ein bleibender Werth zugesprochen werden können, als dieselben jene mittelst fremder Einwirkung in den Geist eingebrochene Zweiheit von Substanz und Erscheinung zu ihrer Grundlage haben. Demzufolge hätte man wohl erwarten können, daß die Pfleger der Philosophie einen jeden ihrer Ausdrücke, in welchem sie das Verhältniß der geistigen Substanz zu den Erscheinungen derselben zur Sprache brachten, zuvor in aller Sorgfalt abgewägt haben würden, ehe sie sich dem Glauben hingaben, in jenen ihren Lesern ebenso viele unantastbare Wahrheiten zu überliefern. Aber wie steht doch hier die Wirklichkeit mit einer solchen Hoffnung im Widerspruch! Selbst Geister, welche ganze Generationen hindurch von einer unermeßlichen Schaar von Anhängern wie geborene Könige im Gebiete der Intelligenz angestaunt wurden, lassen sich in der vorliegenden wichtigen Angelegenheit eine Eil- und Leichtfertigkeit zu Schulden kommen, für die man schwerlich jemals einen genügenden Erklärungsgrund wird finden können. Die Identificirung des Geistes (Ich) als Substanz oder Wesenheit mit dem Denken desselben, also mit einer bloßen Erscheinung, zieht sich wie ein rother

Faden durch die letzte Epoche der Geschichte der neuern deutschen Philosophie; sie ist der hauptsächlichste Mißgriff, welcher bis jetzt eine befriedigende Abfassung der Metaphysik unmöglich gemacht hat. Ja, von diesem Fehler hat sich selbst ein Cartesius nicht frei gehalten. Wir wollen unsere Anklagen gegen die Neueren durch wörtlich mitgetheilte Aussprüche zweier Chorführer derselben, Hegels und Kants, beweisen, um sodann zu Cartesius überzugehen und zu zeigen, daß auch er schließlich an dem Schlangenbisse jener Identificirung sich verblutet hat. Doch besteht zwischen ihm und den Neueren der große Unterschied, daß sich in seinen Schriften, wie wir bereits gesehen haben, auch die gegentheilige richtige Auffassung hundertmal statt einmal auf's unzweideutigste ausgesprochen findet. Cartesius ist demzufolge auch in dieser Beziehung ein Janusbild, von dem das eine Antlitz den Pflegern der Wissenschaft den Weg zum Tempel des Friedens bezeichnet.

Beginnen wir mit Hegel; er schreibt: „Das Bedürfniß der Philosophie kann dahin bestimmt werden, daß, indem der Geist (des Menschen) als fühlend und anschauend Sinnliches, als Phantasie Bilder, als Wille Zwecke u. s. w. zu Gegenständen hat, er im Gegensatze oder bloß im Unterschiede von diesen Formen seines Daseins und seiner Gegenstände, auch seiner höchsten Innerlichkeit, dem Denken Befriedigung verschaffe und das Denken zu seinem Gegenstande gewinne. So kommt er zu sich selbst, im tiefsten Sinne des Worts, denn sein Princip, seine unvermischte Selbstheit ist das Denken.*)" Oder noch deutlicher: „Das Denken erscheint zunächst in seiner gewöhnlichen subjectiven Bedeutung, als eine der geistigen Thätigkeiten oder Vermögen neben anderen, der Sinnlichkeit, Anschauen, Phantasie u. s. w., Begehren, Wollen u. s. w. Das Product desselben, die Bestimmtheit oder Form des Gedankens, ist das Allgemeine, Abstracte überhaupt. Das Denken als die Thätigkeit ist somit das thätige Allgemeine, und zwar das sich bethätigende, indem die That, das Hervorgebrachte, eben das Allgemeine ist. Das Denken als Subject vorgestellt ist Denkendes, und der einfache Ausdruck des existirenden Subjects als Denkenden ist Ich**)". Und wenige Seiten weiter heißt es wieder: „Ich abstract als solches ist die reine Beziehung auf sich selbst, in der vom Vorstellen, Empfinden, von jedem Zustand, wie von jeder Particularität der Natur, des Talents, der Erfahrung u. s. w. abstrahirt ist. Ich ist insofern die Existenz der ganz abstracten Allgemeinheit, das abstract

*) Hegels S. W. Bd. VI pag. 17.
**) a. a. O. pag. 34.

Freie. Darum ist das Ich das Denken als Subject, und indem Ich zugleich in allen meinen Empfindungen, Vorstellungen, Zuständen u. s. w. bin, ist der Gedanke allenthalben gegenwärtig und durchzieht als Kategorie alle diese Bestimmungen*)". Diesen und ähnlichen Aussprüchen wird die Krone aufgesetzt in den folgenden Auslassungen, die wir um dessentwillen ebenfalls noch hierhersetzen. „Das Denken, wie es die Substanz der äußerlichen Dinge ausmacht, ist auch die allgemeine Substanz des Geistigen .... Die Natur (aber) bringt den νοῦς (nämlich den ihr immanenten Gedanken als ihre eigene Substanz oder Wesenheit) sich nicht zum Bewußtsein, erst der Mensch verdoppelt sich so, das Allgemeine für das Allgemeine zu sein. Dieß ist zunächst der Fall, indem der Mensch sich als Ich weiß. Wenn ich Ich sage, so meine ich mich, als diese einzelne, durchaus bestimmte Person. In der That sage ich jedoch dadurch nichts Besonderes von mir aus. Ich ist auch jeder Andere, und indem ich mich als Ich bezeichne, so meine ich zwar mich, diesen Einzelnen, spreche jedoch zugleich ein vollkommen Allgemeines aus. Ich ist das reine Fürsichsein, worin alles Besondere negirt und aufgehoben ist, dieses Letzte, Einfache und Reine des Bewußtseins. Wir können sagen: Ich und Denken sind dasselbe, oder bestimmter: Ich ist das Denken als Denkendes. Was ich in meinem Bewußtsein habe, das ist für mich. Ich ist diese Leere, das Receptaculum für Alles und Jedes, für welches Alles ist und welches Alles in sich aufbewahrt. Jder Mensch ist eine ganze Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ich begraben sind. So ist denn Ich das Allgemeine, in welchem von allem Besondern abstrahirt ist, in welchem aber zugleich Alles verhüllt liegt. Es ist deßhalb nicht die bloß abstracte Allgemeinheit, sondern die Allgemeinheit, welche Alles in sich enthält. Wir brauchen das Ich zunächst ganz trivial und erst die philosophische Reflexion ist es, wodurch dasselbe zum Gegenstande der Betrachtung gemacht wird. Im Ich haben wir den ganz reinen präsenten Gedanken. Das Tyier kann nicht sprechen: Ich, — sondern der Mensch nur, weil er das Denken ist. Im Ich ist nun vielfacher innerer und äußerer Inhalt, und je nachdem dieser Inhalt beschaffen ist, verhalten wir uns sinnlich anschauend, vorstellend, erinnernd u. s. w. Bei Allem aber ist das Ich, oder in Allem ist das Denken**)".

*) a. O. pag. 37.

**) a. a. O. pag. 46 ff. In den mitgetheilten Stellen findet sich noch ein zweiter von dem oben berührten verschiedener Mißgriff, der in der Hegel'schen Philosophie ebenfalls eine durch nichts bewiesene Voraussetzung ist und der die letztere von vornherein in sehr verkehrte Bahnen leiten mußte. Alle subjective Lebenserscheinungen im Menschen, wie das sinnliche Fühlen und Anschauen, die Thätigkeit der Phan-

Diesen Aussprüchen könnte man, wie jeder Kenner der Hegel'schen Schriften weiß, mit Leichtigkeit hundert andere des gleichen Inhaltes hinzufügen; die mitgetheilten sind aber ausreichend, um unsern gegen Hegel erhobenen Vorwurf als einen begründeten erscheinen zu lassen. Das Streben Hegels geht überhaupt dahin, das Ich oder den Geist des Menschen so abstract wie möglich zu fassen und in dieser Abstraction den substanzialen Charakter desselben gänzlich zu verflüchtigen. Der Geist des Menschen ist Hegel nicht eine res vera in semetipsa subsistens, als welche er allein auf den Namen einer Substanz Anspruch hat und im Stande ist, der causale Träger seiner eigenen Erscheinungen zu sein; er ist jenem vielmehr nur „die reine Beziehung auf sich selbst", „die Existenz der ganz abstracten Allgemeinheit, das abstract Freie;" er „ist das reine Fürsichsein, worin alles Besondere negirt und aufgehoben ist, dieses Letzte, Einfache und Reine des Bewußtseins." Von dieser Auffassung geleitet verwirft Hegel zunächst und zu wiederholten Malen die Annahme mehrerer Kräfte oder Vermögen in einem und demselben Geiste. Hierbei unterläßt derselbe auffallender Weise gänzlich die Unterscheidung des Geistes als solchen (als Substanz) und der Kräfte desselben, welche doch jener Annahme zu Grunde liegt. Hegel stellt die letztere vielmehr so dar, als ob nach ihr der Geist schlechterdings nichts sei als „eine Menge von Kräften", um dann von diesem Zerrbilde den Ausspruch thun zu können, daß „der Geist auf diese Weise zu einer verknöcherten, mecha-

tasie, die Aeußerungen des Denkens und (freien) Willens u. s. w. werden nämlich völlig unterschiedslos ohne jede vorhergegangene Untersuchung derselben als Offenbarungen oder Thätigkeiten eines und desselben Princips, nämlich des Geistes angesetzt. Hiernach war keine Möglichkeit mehr vorhanden, daß die Hegel'sche Anthropologie anders als monistisch ausfallen konnte. Allein es liegt doch wohl offen am Tage, daß die Reduction sämmtlicher subjectiven Lebenserscheinungen im Menschen auf ein einziges Princip, mag dieses nun in dem Geiste oder in der zu einem organischen Leibe geformten Materie erblickt werden, wissenschaftlich nur unter der Bedingung gestattet sein könnte, wenn zuvor die qualitative Gleichheit aller jener Lebenserscheinungen aufgezeigt und somit dargethan wäre, daß ihr Unterschied ein nur gradueller sei, der als solcher nicht hindern könne, ihnen allen ihre Causalität und ihren Ursprung in einem und demselben Principe anzuweisen. Daß aber Hegel für die Planirung dieses Bodens, in welchen jede monistische Anthropologie, also auch die seinige, ihre Wurzeln treibt, so gut wie nichts gethan, ist unzweifelhaft. Und so tragen wir auch kein Bedenken der Hoffnung Ausdruck zu geben, daß der Ernst der Wissenschaft die Unhaltbarkeit jener Hegel'schen Annahme mit der Zeit noch einmal an das Tageslicht bringen und dadurch dem Dualismus der Menschennatur das Wort reden wird, ohne uns hierin beirren zu lassen durch das Bemühen Hegel's, eine jede dualistische Auffassung des Menschen ohne weiteres als eine mechanische darzustellen und hierdurch nach besten Kräften zu discreditiren. Vergl. Bd. VI pag. 369.

nischen Sammlung gemacht werde."*) Aber Hegel will überhaupt von der Betrachtung des Geistes als einer Substanz nichts wissen. Eben deßhalb ist nach seiner Meinung „die sogenannte rationelle Psychologie oder Penumatologie von der echt speculativen Philosophie ausgeschlossen, da diese die Gegenstände weder aus der Vorstellung als gegebene aufnehmen, noch dieselben durch bloße Verstandeskategorien bestimmen darf, wie jene Psychologie that, indem sie die Frage aufwarf, ob der Geist oder die Seele einfach, immateriell, Substanz sei. Bei diesen Fragen, heißt es dann, wurde der Geist als ein Ding betrachtet; denn jene Kategorien wurden dabei, nach der allgemeinen Weise des Verstandes, als ruhende, feste angesehen; so sind sie unfähig, die Natur des Geistes auszudrücken; der Geist ist nicht ein Ruhendes, sondern vielmehr das absolut Unruhige, die reine Thätigkeit, das Negiren oder die Idealität aller festen Verstandesbestimmungen, — nicht abstract einfach, sondern in seiner Einfachheit zugleich ein Sich-von-sich-selbst-unterscheiden, — nicht ein vor seinem Erscheinen schon fertiges, mit sich selber hinter dem Berge der Erscheinungen haltendes Wesen, sondern nur durch die bestimmten Formen seines nothwendigen Sichoffenbarens in Wahrheit wirklich, — und nicht (wie jene Psychologie meinte) ein nur in äußerlicher Beziehung zum Körper stehendes Seelending, sondern mit dem Körper durch die Einheit des Begriffs innerlich verbunden."**) Näher angesehen ist nach Hegel der Geist als solcher mit dem Denken als solchem identisch; denn sehr oft wird mit dürren Worten behauptet: Ich und Denken sind dasselbe. Diese Behauptung ist aber eine so gewaltsame und dem Bewußtsein des Menschen so gänzlich widersprechende, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn auch selbst in den obigen und ähnlichen Aussprüchen Hegels jener gegenüber die Wahrheit gelegentlich dennoch sich zur Geltung bringt. Der aufmerksame Leser sieht dieselbe aufleuchten in allen denjenigen Stellen, in welchen Hegel der Behauptung: „Ich und Denken sind dasselbe" die Correctur auf dem Fuße folgen läßt in den Worten: „Ich ist das Denken als Denkendes" oder „Ich ist das Denken als Subject." Denn ist das Ich (der Geist) als solches das Denkende oder das Subject, so ist auch nothwendig das Denken als Thätigkeit desselben sein Object oder dieses ist die Wirkung von jenem als der Ursache. Der hier zur Erscheinung kommende Unterschied beider kann aber in letzter Instanz nur darin liegen, daß jenes eine in und an sich selber seiende Substanz ist, während das Denken als solches im graden Gegen-

*) S. W. Bd. VII. Zweite Abthlg. pag. 302 u. 303. Vergl. pag. 323 u. 369.
**) a. a. O. pag. 6 und 7.

saße zu dem denkenden Ich sich als eine bloß formale d. i. dem Ich als solchem inhärente und von diesem verursachte Erscheinung ausweist. Freilich konnte einem Hegel dieser offenkundige für sämmtliche Resultate der philosophischen Forschung unendlich wichtige Unterschied nicht mehr zu klarem Bewußtsein kommen seit dem Augenblicke, in welchem er sich der eitlen Hoffnung hingegeben, die Geheimnisse der Welt und Gottes erschließen zu können, ohne vorher die Grundbedingung hierfür erfüllt und den Denkproceß des menschlichen Geistes nach allen seinen Tiefen und Höhen in eine ernste wissenschaftliche Untersuchung gezogen zu haben. Daß aber Hegel von jener trügerischen Hoffnung wirklich beseelt gewesen, wird vor allem aus dem bekannten früher schon mitgetheilten Witzworte klar, mit welchem er die desfallsigen riesenhaften Anstrengungen eines Kant als unberechtigte und nutzlose bei Seite schob.*)

Ich kann den Namen Kant nicht niederschreiben, ohne jedesmal von neuem mit Bewunderung erfüllt zu werden vor dem Uebermaße an Genialität, mit welcher derselbe begabt gewesen, und an geistiger Anstrengung, der sich derselbe im Dienste der Wissenschaft und Wahrheit länger als ein halbes Jahrhundert hindurch unterzogen hat. Allein ein anderes ist diese Bewunderung und ein anderes das Urtheil, zu welchem man sich über die selbst von einem solchen Heros im Gebiete der Wissenschaft erzielten Resultate veranlaßt sieht. Denn auch diese bevorzugten Geister sind so gut wie jeder Andere Kinder ihrer Zeit. Hineingeworfen in die Culturbestrebungen ihres Volkes und Jahrhunderts werden sie in der Regel den sei es vortheilhaften sei es nachtheiligen Einwirkungen derselben um so mehr ausgesetzt sein, je größer die Lebhaftigkeit ist, mit der sie alles ernste Bemühen um die höchsten Güter der Menschheit zu ergreifen pflegen. Diese Wahrheiten treffen auch zu bei dem Königsberger Philosophen, denn derselbe steht im eigentlichsten Sinne und nach seinem eigenen Bekenntnisse auf den Schultern des David Hume. Die Untersuchungen, welche dieser scharfsinnige, fein gebildete Engländer der Genesis des Causalitätsgedankens im Geiste des Menschen gewidmet hatte, waren es, die einem Kant zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrachen und seinen Forschungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gaben. Zwar zollte Kant dem Scepticismus, in welchen Humes Bemühungen ausgelaufen waren, keinen Beifall; hiergegen sträubte sich die Tiefe seines Gemüths und der unvertilgbare Drang seines Inneren nach realer gewisser Erkenntniß. Hume hat sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, so schreibt Kant selber, auf den

*) Vergleiche pag. 8.

Strand (den Scepticism) gesetzt, da es denn liegen und verfaulen mag, statt dessen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der, nach sicheren Principien der Steuermannskunst, die aus der Kenntniß des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seecharte und einem Compaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt. Allein es war also doch nur das Schiff des David Hume, welches Kant flott zu machen beabsichtigte. Ohne Bild zu reden, Kants kritisches Lehrgebäude ist, ebenfalls nach den eigenen Worten seines Urhebers, „nichts als die Ausführung des Hume'schen Problems in seiner möglich größten Erweiterung.

Diese Abhängigkeit, in welche Kant gleich im Anfange seiner kritischen Periode von Hume sich begeben hatte, war für die Forschungen des Erstern keineswegs in jeder Hinsicht günstig. Humes kritischer Angriff war auf die vorgebliche Apriorität des Causalitätsgesetzes oder „Gedankens gerichtet; er forderte, wie Kant dies ausdrückt, die Vernunft, die da vorgibt, ihn in ihrem Schooße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt, daß etwas so beschaffen sein könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas Anderes nothwendig gesetzt werden müsse; denn das sage der Begriff der Ursache. Man weiß, welche Wirkung der von Hume geführte Schlag zur Folge hatte. Die Apriorität des Causalitätsgesetzes wurde vernichtet. An die Stelle der bis dahin behaupteten unbedingten Gültigkeit oder objectiven aus Einsicht entspringenden Nothwendigkeit desselben trat eine nur subjective Nothwendigkeit d. i. eine solche aus Gewohnheit oder das propter hoc des Causalitätsgesetzes wurde in ein nur mittelst der Erfahrung zu constatirendes post hoc umgewandelt. Dieses Resultat erhielt von Hume eine weitere, allgemeinere Ausdehnung; es wurde auf alle vorgeblich a priori bestehenden Erkenntnisse übertragen; dieselben wurden nunmehr, um uns des Kantischen Ausdrucks zu bedienen, sammt und sonders für nichts anderes als „falsch gestempelte gemeine Erfahrungen" angesehen, womit zugleich die Läugnung der Vernunft als eines Vermögens apriorischer Erkenntnisse überhaupt gegeben war.*)

Durch diese Behauptungen des englischen Philosophen glaubte Kant die Grundpfeiler der menschlichen Erkenntniß bedroht und umgeworfen; sie waren ihm mit der Vernichtung einer jeden bis dahin ausgearbeiteten Metaphysik, ja mit einer Unmöglichkeits-Erklärung derselben für alle Zukunft identisch. Aber eben in dieser Auffassung besteht Kants erster

*) Alle vorher angezogenen Stellen sind der Einleitung zu Kants Prolegomenen entnommen. Bd. III pag. 3 ff.

und hauptsächlichster Mißgriff, denn sie ist von dem Vorurtheile dictirt, daß Metaphysik als ein System unbezweifelbarer und apodictisch gültiger Erkenntnisse nur dann möglich sei, wenn die Vernunft des Menschen wirklich als ein Erkenntnißvermögen a priori in dem von Hume bekämpften Sinne anerkannt werden müsse. „Die Begriffe a priori, sagt Kant, machen die Materie und das Bauzeug der Metaphysik aus*);" „ihr (der Metaphysik) wesentlicher Inhalt besteht darin, die Erkenntniß a priori sowohl der Anschauung als Begriffen nach, endlich auch synthetische Sätze a priori, und zwar im philosophischen Erkenntniß zu erzeugen.**)" „Was die Quellen einer metaphysischen Erkenntniß betrifft, heißt es anderswo, so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie nicht empirisch sein können. Die Principien derselben (wozu nicht bloß ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische d. i. jenseit der Erfahrung liegende Erkenntniß sein. Also wird weder äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntniß a priori oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft.***)" Zu einem andern Zwecke, aber auf den vorliegenden Fall durchaus anwendbar, that Kant einmal den Ausspruch, es sei „sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse.†)" Denn wer sieht nicht, daß Kant selbst mit der unbewiesenen Annahme von Erkenntnissen a priori in einem ganz bestimmten Sinne das von ihm erlassene Verbot übertreten hat? Ueber jener Voraussetzung hat der große Kritiker sein philosophisches Lehrgebäude errichtet; es kann dieselbe nicht als unberechtigt nachgewiesen werden, ohne daß zugleich das letztere in Trümmer sinkt. Es ist dieß nicht unsere Meinung, sondern Kants eigenes ausgesprochenes Urtheil; denn „was Schlimmeres, so schreibt er, könnte meinen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn Jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar kein Erkenntniß a priori gebe noch geben könne.††)" Der schlimme Einfluß, welchen die eben besprochene unbegründete Voraussetzung auf das kritische Lehrgebäude in all' seinen Theilen ausgeübt, springt dem

*) Bd. III pag. 25.
**) a. a. O. pag. 26.
***) a. a. O. pag. 15 und 16.
†) Bd. II pag. 577.
††) Bd. VIII pag. 116.

aufmerksamen Beobachter leicht in die Augen; derselbe ist auch in Kants Auffassung des Ich oder des menschlichen Geistes, mit der wir es hier zu thun haben, ersichtlich, denn die Substanzialität des letztern wurde von jenem ebenfalls zu einer bloßen formalen Erscheinung herabgedrückt. Beweisen wir dieß durch Kants eigene Worte.

„Zum Grunde der transcendentalen Seelenlehre, heißt es, können wir nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transcendentales Subject der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beständigen Cirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen, eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewußtsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Object unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, so ferne sie Erkenntniß genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, daß ich dadurch irgend etwas denke.*)" An anderen Stellen der Paralogismen der reinen Vernunft, welchen die vorstehend mitgetheilten Aussprüche entlehnt sind, wird das in dem Selbstbewußtsein gedachte Ich in ganz gleicher Weise ebenfalls als „eine Vorstellung" bezeichnet, von „der man nicht annehmen könne, daß es (das Ich) eine stehende und bleibende Anschauung sei, worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten.**)" Ferner „ist der Ausdruck Ich, welchen ich auf jedes denkende Subject anwenden kann,***)

---

*) Bd. II pag. 278 und 279.

**) a. a. O. pag. 282.

***) Dieser Relativsatz legt Zeugniß dafür ab, daß Kant einzig und allein das selbstbewußte, bis zum Ichgedanken vordringende Denken als (eigentliches) Denken betrachtet wissen will. Demzufolge würde letzteres den Thieren abzusprechen sein und es könnte Kant der von Hegel so oft vorgebrachten Behauptung, daß der Mensch vom Thiere durch's Denken sich unterscheide, seine Zustimmung nicht versagen. Der Gegensatz, in welchen hierdurch das Ich oder der Geist des Menschen zur Natur gestellt wird, scheint auf den ersten Blick weit und scharf genug zu sein, um einen Wesens-Unterschied (Dualismus) beider zu begründen; aber es scheint auch nur so. Denn so gewiß die Hegel'sche Philosophie ungeachtet dieser Unterscheidung eine durch und durch monistische ist, indem sie alle natürlichen und geistigen Erscheinungen aus einem einzigen Principe (der sogen. Idee) abzuleiten sucht, ebenso gewiß ist es, daß Kant seit der kritischen Periode seines Philosophirens einem solchen Mo-

für Kant wieder wie schon oben ein an Inhalt gänzlich leerer;*)" auch sollen „wir an der Seele (dem Geiste) keine beharrliche Erscheinung antreffen, als nur die Vorstellung Ich, welche sie alle verknüpft und begleitet; wir können daher niemals ausmachen, ob dieses Ich (ein bloßer Gedanke) nicht eben sowohl fließe, als die übrigen Gedanken, die dadurch an einander gekettet werden.**)" Diese und ähnliche Aussprüche, deren eine sehr große Zahl aus Kants Schriften mitgetheilt werden könnte, lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß einem Kant der substanziale Character des im Selbstbewußtsein gedachten Ich (Geistes) entgangen ist. Zwar schlägt auch bei ihm das Richtige oft genug ganz unverhohlen durch; so wenn er sagt, daß „in allem unserm Denken das Ich (der Geist als solcher) das Subject sei, dem Gedanken nur als Bestimmungen inhäriren.***)" Denn inhäriren die einzelnen Gedanken als Bestimmungen oder Erscheinungen in Wirklichkeit dem Ich als dem ihnen gemeinschaftlich unterliegenden Subjecte, so ist hiermit über die Substanzialität des letztern auch schon entschieden; müßte ja sonst gedacht werden, daß die eine Erscheinung der andern als ihrem Grund und Boden inhärirte, was der Vernunft des Menschen schnurstracks entgegen steht, da dieselbe gebieterisch fordert, eine jede wie immer beschaffene Erscheinung als eine unselbstständige Existenz unmittelbar einer Substanz als einem in und an sich selber seienden Etwas immanente zu denken, welche letztere somit nicht bloß als die Urheberin (Causalität) jener, sondern auch als ihre (beständige) Erhalterin im Dasein oder als ihre Trägerin anerkannt sein will. Allein diese in Kants Aeußerungen durchschimmernde Wahrheit ist doch nur für denjenigen bemerklich, welcher zuvor eine klare und richtige Einsicht in den Entwickelungsproceß des menschlichen Geistes und demzufolge auch in das durch jenen erst sich herausbildende Verhältniß des Geistes als Substanz zu dem Denken desselben gewonnen hat; für Kant mußte jene Wahrheit verborgen bleiben. Es zeigt sich dieses thatsächlich auch darin, daß der Geist als Subject, dem die Gedanken als seine Bestimmungen inhäriren, für Kant nach wie vor eine nur logische, nicht aber auch eine reale Bedeutung hat.

---

nismus wenigstens goldene Brücken gebaut hat, wie wir am Schlusse dieses Kapitels beweisen werden.

*) Bd. II pag. 286. Vergl. Bd. III pag. 103. Hier wird unter dem Texte von dem Ich noch gesagt, „es sei nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (relatione accidentis) steht."

**) Bd. II pag. 292. Vergl. pag. 304 und 305.

***) Bd. II pag. 281.

„Der erste Vernunftschluß der transcendentalen Psychologie, sagt Kant, heftet uns nur eine vermeintliche neue Einsicht auf, indem er das beständige logische Subject des Denkens für die Erkenntniß des realen Subjects der Inhärenz ausgibt, von welchem wir nicht die mindeste Kenntniß haben, noch haben können, weil das Bewußtsein das einzige ist, was alle Vorstellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unsere Wahrnehmungen, als dem transcendentalen Subjecte, müssen angetroffen werden, und wir, außer dieser logischen Bedeutung des Ich, keine Kenntniß des Subjects an sich selbst haben, was diesem, sowie allen Gedanken, als Substratum zum Grunde liegt.*)" Dem Ich in logischer Bedeubeutung d. i. dem im Selbstbewußtsein erfaßten oder dem empirischen Ich (Geiste) soll demgemäß ebenso wie allen Gedanken wieder das Subject an sich selbst, von dem wir aber nicht die mindeste Kenntniß besitzen, als Substratum zu Grunde liegen, — Beweis genug, daß jenes von Kant nur unter der Kategorie einer Erscheinung, nämlich als ein bloßes Bewußtsein aufgefaßt wird. Nun erklärt Kant zwar, daß „man den Satz: die Seele (der Geist, das Ich) ist Substanz, wohl könne gelten lassen;" aber er bricht dieser Concession auch sofort wieder die Spitze ab, indem er hinzusetzt: jener Satz „bezeichne die Seele nur als eine Substanz in der Idee, nicht aber als eine solche in der Realität.**)"

In dieser Subsumtion des Geistes oder des Ich als solchen unter die Kategorie der Erscheinung liegt einer der Hauptmißgriffe, der es verhinderte, daß Kants Pneumatologie zu einem erwünschten und befriedigenden Ziele führen konnte. Hierzu gesellt sich die weitere Behauptung, daß das allem Denken ebenso wie dem empirischen Ich des Selstbewußtseins unterliegende Subject oder Ding an sich schlechthin unerkennbar sei. Dieser letztern Auffassung gab Kant eine noch umfangreichere Bedeutung. Alle Formen unseres Erkennens, sowohl die Anschauungsformen der Sinnlichkeit als die Kategorien des Verstandes haben, so meint Kant, nur in sofern einen Werth, als ihre Anwendung auf die Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt wird; die Erfahrung aber liefert überall nichts als Erscheinungen; das Ding an sich, so gewiß die Vernunft des Menschen für eine jede Erscheinung auch zur Annahme eines solchen genöthigt ist, bleibt uns immer und überall eine terra incognita, ein undurchdringliches Geheimniß. Die Erscheinungen sind im großen Ganzen doppelter Art, die des innern und die des äußern Sinnes; die

---

*) Bd. II pag. 282.

**) Ebendaselbst.

ersteren lassen sich zusammenfassen unter den Begriff des Denkens, die zweiten unter den der Materie.*) Beiden muß ein Ding an sich zu Grunde liegen, aber bei beiden ist dasselbe auch völlig unerkennbar; hier wie dort ist es ein X, von dem sich niemals auch nur das Mindeste aussagen läßt. In dieser Argumentation liegt wie einerseits der Punkt, welcher es möglich machte, daß Fichte den Kriticismus Kants in seinen subjectiven Idealismus umbilden konnte; so andererseits die Nothwendigkeit für Kant, beiden Arten von Erscheinungen, denen des äußern, wie denen des innern Sinnes, der Materie wie dem Denken schließlich nur ein einziges Ding an sich unterzulegen, oder eine solche Annahme wenigstens als zulässig zuzugeben. Vernehmen wir statt vieler anderen nur einen Ausspruch; er lautet:

„Obgleich die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit, Zusammenhang und Bewegung, kurz Alles, was uns äußere Sinne nur liefern können, nicht Gedanken, Gefühl, Neigung oder Entschließung sein, oder solche enthalten werden, als die überall keine Gegenstände äußerer Anschauung sind, so könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unsern Sinn so afficirt, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt u. s. w. bekommt, dieses Etwas als Noumenon (oder besser als transcendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subject der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unser äußerer Sinn dadurch afficirt wird, keine Anschauung von Vorstellungen, Willen u. s. w., sondern bloß vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen. Dieses Etwas aber ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, weil alle diese Prädikate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen, sofern wir von dergleichen (uns übrigens unbekannten) Objecten afficirt werden. Diese Ausdrücke aber geben gar nicht zu erkennen, was für ein Gegenstand es sei, sondern nur, daß ihm als einem solchen, der ohne Beziehung auf äußere Sinne an sich selbst betrachtet wird, diese Prädikate äußerer Erscheinungen nicht beigelegt werden können. Allein die Prädikate des innern Sinnes, Vorstellungen und Denken, widersprechen ihm nicht. Demnach ist selbst durch die eingeräumte Einfachheit der Natur die menschliche Seele von der Materie, wenn man sie (wie man soll) bloß

*) Die oben referirten Auffassungen drücken in jedem einzelnen Punkte so unzweifelhaft und zugleich so allgemein zugestandenermaßen Kants wissenschaftliche Ueberzeugung aus, daß wir uns wohl die Mühe ersparen dürfen, Band und Seite der Kant'schen Schriften anzuführen, wo dieselben zu finden sind.

als Erscheinung betrachtet, in Ansehung des Substrati derselben gar nicht hinreichend unterschieden.*)"

Wer wollte läugnen, daß diese Consequenz, zu der Kants Forschungen hindrängten, ebenfalls einen nicht nur für seine eigene Philosophie, sondern auch für alle von dieser abhängigen nachfolgenden Systeme verhängnißvollen Mißgriff enthält? Denn wer erkennt nicht, daß durch dieselbe der Wesens-Dualismus von Geist und Natur, von dessen wissenschaftlicher Begründung ein Cartesius noch alles Heil für die Philosophie erwartete, wenigstens sehr stark erschüttert und dem Wesens-Monismus jener beiden relativen (creatürlichen) Realprincipien vor dem Forum der forschenden Vernunft zum Mindesten die gleiche Berechtigung zugestanden war? Ja noch mehr! Der Dualismus von Geist und Seele mußte von nun an bei allen denen, die auf den Kant'schen Resultaten weiter bauten, im Gebiete der Metaphysik dem Wesens-Monismus jener nothwendig das Feld räumen. Denn nach Kants Auffassung läßt sich zwischen den Erscheinungen des innern und denen der äußeren Sinne schlechterdings gar keine solche Differenz entdecken, welche noch irgendwie dazu nöthigen könnte, den einen ein von denen der anderen qualitativ oder wesentlich verschiedenes Prinzip oder Ding an sich unterzulegen. Die ganze zwischen beiden Arten von Erscheinungen bestehende Verschiedenheit stammt nämlich nach Kant einzig und allein aus der bestimmten Organisation und Anlage des einen Sinnes im Vergleich zu den übrigen; sie ist aber nicht bedingt durch das die Erscheinungen veranlassende Princip oder Ding an sich. Es wäre also völlig unbegründet und somit auch ungerechtfertigt, wenn Jemand durch jene Differenz der Erscheinungen sich zur Annahme von zweierlei Dingen an sich wollte bestimmen lassen. Bei diesem Sachverhalt waren wir unstreitig im Rechte, als wir in unserer früheren Schrift: „Kants Dualismus u. s. w." die Wesens-Einheit von Geist und Natur als „das eigentliche (metaphysische) Fundament" des Kriticismus bezeich-

*) Bd. II pag. 288. Vergl. a. a. O. pag. 303; 306 und namentlich Bd. IV pag. 111, wo ganz kategorisch erklärt wird, daß „diejenige Größe eines Naturobjects, an welcher die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, den Begriff der Natur auf ein übersinnliches Substrat (das ihr und zugleich unserm Vermögen zu denken zum Grunde liegt) führen muß." Kants Auffassung vom Menschen als einem monistischen Wesen ist, wenigstens in der Form einer Vermuthung, sehr deutlich auch in folgenden Worten ausgesprochen „Nur so viel, heißt es in der Einleitung zur Kritik der r. V., scheint zur Vorerinnerung nöthig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden." Bd. II pag. 28.

neten. Diese Behauptung hat aber Widerspruch erfahren von Dr. Katzenberger in Bamberg. In einer Recension unseres Buches meint er: „es sei nichts weniger als erwiesen, daß Kant im Princip und der Absicht nach jemals dem (vorhin erwähnten) Dualismus den Rücken gekehrt habe;" im Gegentheil „sei Kant Dualist geblieben bis zum Grabe, und seine einflußreichsten Nachfolger hätten alle Mühe gehabt, unter Spinozas Leitung den „schroffen Dualismus" des großen Kritikers zu überwinden.*)" Die Absicht Kants in Beziehung auf die vorliegenden Gegenstände lassen wir jetzt wie früher selbstverständlich auf sich beruhen; wir haben es nur mit dem factischen Ausfall der Kant'schen Metaphysik zu thun. Durch diesen wurde Kant ein mächtiger Beförderer, ja, der eigentliche Gründer des Monismus der neuesten deutschen Philosophie. In dieser Ueberzeugung sind wir durch Katzenbergers Bemerkungen nicht wankend geworden; wir geben uns vielmehr der Hoffnung hin, daß die größere Ausführlichkeit, mit der wir den fraglichen Gegenstand hier behandelt haben, Katzenbergers Nachdenken noch einmal auf denselben hinlenken und daß unser Gegner von früher, den wir um seiner Besonnenheit und edlen Maßhaltung willen hochschätzen, sich jetzt mit unserem vor längerer Zeit ausgesprochenen und seitdem beständig festgehaltenen Urtheile versöhnen werde.

IV. Kapitel.

Identificirung der Substanz des Geistes mit dem Denken desselben bei Cartesius.

Aus einer Reihe von früher mitgetheilten Aussprüchen geht hervor, daß Cartesius die Substanz des Geistes und das Denken desselben vollkommen richtig unterschieden, indem er jener allein eine Existenz in und an sich selbst zusprach, während er dieses als eine Erscheinung oder als ein Accidens von jener wollte betrachtet wissen. Zu dieser Auffassung war Cartesius aber mehr gedrängt als durch eine systematische Unter-

*) Theologisches Litteraturblatt, herausgegeben von Prof. Dr. Reusch in Bonn. No. 5 aus dem Jahre 1867. Katzenberger nennt Kant in dem Obigen „einen großen Kritiker", womit wir, wie unsere bisherige Darstellung beweist, einverstanden sind. Im weitern Fortgang der Recension wird Kant von Katzenberger auch darge-

suchung des geistigen Denkprocesses geleitet worden. Die Gegner seiner Philosophie hatten nämlich wiederholt die Einwendung erhoben, daß er den Geist als solchen mit dem Denken desselben identificire. Diesen Angriffen gegenüber zur schärferen Fixirung seiner Ausdrücke veranlaßt, erklärte Cartesius in größter Bestimmtheit, daß ihm eine derartige Confundirung niemals in den Sinn gekommen, daß er vielmehr den Geist als Substanz sowohl von dem Denkvermögen, als von den einzelnen Denkacten wohl unterscheide. Es liegt schlechterdings nichts vor, was zu dem Verdachte Anlaß geben könnte, als ob es dem großen Reformator der Wissenschaft mit dieser Behauptung nicht Ernst gewesen wäre; vielmehr muß das grade Gegentheil hiervon einem Jeden klar werden, der in die zahlreichen Schriften desselben jemals eine nur einigermaßen ruhige und vorurtheilslose Einsicht genommen hat. Wir durften deßhalb auch nicht anstehen, die obige Verhältnißbestimmung des realen Seins des Geistes zu dem Denken desselben als die wahrhafte und eigentliche Ueberzeugung des Cartesius anzuerkennen. Allein hier beschäftigen wir uns mit der Beantwortung einer andern Frage.

Die vorher skizzirte Auffassung des Geistes hatte sich, wie schon angedeutet, bei Cartesius herausgebildet in der mit seinen Gegnern geführten Polemik. Weit entfernt, daß dieselbe als Resultat einer systematisch geleiteten Untersuchung des menschlichen Denk- oder Erkenntnißprocesses wäre gewonnen worden, hatte sich des Cartesius Aufmerksamkeit erst in Folge der Angriffe, welche seine Philosophie schon bald nach ihrem Bekanntwerden erfuhr, einer sorgfältigern Betrachtung des in Rede stehenden Gegenstandes zugewandt. Dagegen war derselbe bei dem Aufbau seines wissenschaftlichen Gedankensystems der Beobachtung des Cartesius gänzlich oder doch fast gänzlich entgangen. Denn wie der Totaleindruck, den ein vollendetes Kunstwerk beim ersten Anblicke auf das Auge macht, den Beschauer nicht selten veranlaßt, die einzelnen Theile desselben weniger zu beachten und sich nur an der Schönheit und Harmonie des Ganzen zu ergötzen: so auch begnügte sich Cartesius damit, in dem cogito ergo

---

stellt als „unser deutscher Analytiker par excellence, der *Alles mit unvergleichlicher Akribie* behandelte." Das scheint uns denn doch des Lobes etwas zu viel zu sein, denn auch von Kant gilt das Wort: quandoque dormitat bonus Homerus. Oder spricht abgesehen von vielem andern die folgende Definition, die Kants Hauptwerke entnommen ist und deren wir manche ähnliche mittheilen könnten, ebenfalls dafür, daß jener *Alles* mit „unvergleichlicher Akribie" behandelt habe? „Der Ausdruck eines Princips, heißt es, ist zweideutig und bedeutet gemeiniglich nur ein Erkenntniß, das als Princip gebraucht werden kann, ob es zwar an sich selbst und seinem eigenen Ursprunge nach kein Principium ist." Bd. II pag. 243.

sum das neue Princip der Wissenschaft entdeckt zu haben, ohne dasselbe zugleich auch nach der Tiefe seines Gehaltes gehörig und allseitig zu würdigen. Sei es, daß die Freude über den gelungenen Fund und das Verlangen, auf diesem unerschütterlichen Grunde möglichst bald den Tempel der Wissenschaft aufgeführt zu sehen, den Cartesius nicht zur eingehenden und angestrengten Reflexion über denselben kommen ließ; sei es, daß die Art und Weise, in welcher Cartesius die Gründe für die primitive Bezweifelbarkeit alles andern, was nicht das Ich denken selber sei, vorbrachte, eine solche war, die ihm eine nähere Untersuchung vor allem der Qualität des Denkens und seines Verhältnisses zu dem denkenden Ich ferne legte; oder sei es endlich, daß in den wissenschaftlichen Leistungen der Vergangenheit, welche dem Cartesius als Erbgut zufielen, dem philosophirenden Geiste die Fittige zu einem erfolgreichen Fluge auf den von jenem neu eröffneten Bahnen noch nicht hinreichend gewachsen und erstarkt waren; — genug! Cartesius wandte sein Forscherauge nicht zunächst auf das Denken, sondern auf das Ich, welches er sofort in seiner wesentlichen Qualität philosophisch zu bestimmen suchte. Bei diesem Verfahren war es aber beinahe unmöglich, daß dem Ich oder dem Geiste als solchem nicht auch Eigenschaften hätten zugesprochen werden sollen, welche, im Gegensatze zu der oben berührten Auffassung, den substanzialen Character desselben vernichteten und ihn nur noch unter dem Gesichtspunkte einer Erscheinung erkennen ließen, indem durch dieselben, wenn auch ohne Wissen und Willen des Cartesius, so doch factisch der Geist mit dem Denken als solchem confundirt und identificirt wurde. Es ist unsere Aufgabe, diese in den Schriften des Cartesius ebenfalls enthaltene Anschauung des menschlichen Geistes hier zur Darstellung zu bringen.

In der Abhandlung de methodo referirt Cartesius seine Ansicht von dem Ich oder dem Geiste mit folgenden Worten:

„Indem ich aufmerksam untersuchte, wer ich wäre, und da ich sah, daß ich mir zwar vorstellen könne, mein Körper sei nichts und ebenso es gebe keine Welt und keinen Ort, in dem ich wäre, daß ich mir deßwegen aber in keiner Art vorstellen könne, ich sei nicht, ja daß sogar eben daraus, weil ich mir vorstellte, alles übrige sei falsch, oder weil ich jegliches anders dächte, offenbar folge, daß ich sei; umgekehrt aber, wenn ich auch nur einen Moment zu denken aufhören würde, obgleich inzwischen sowohl mein Körper als die Welt als alles übrige, das ich jemals mir eingebildet habe, in Wirklichkeit existiren möchte, deßhalb kein Grund zu dem Glauben vorhanden sei, daß ich während der Dauer jener Zeit existiren müsse; so habe ich daraus erkannt, daß ich ein Ding oder eine Substanz sei, deren ganze Natur oder Wesenheit nur darin

besteht, daß ich denke, und welche zu ihrer Existenz weder eines Ortes bedarf, noch von irgendeiner materiellen oder körperlichen Substanz abhängt. Demzufolge ist das Ich d. i. der Geist, durch den allein ich der bin, welcher ich bin, ein von dem Körper gänzlich verschiedenes Ding, welches noch leichter erkannt werden kann, als der Körper, und welches ganz dasselbe, das es jetzt ist, auch dann noch sein könnte, wenn jener nicht existirte.*)"

In der Anmerkung zu Heft I Seite 29 haben wir hervorgehoben, daß Cartesius keineswegs die Absicht gehabt habe, in den Worten: „des Geistes ganze Natur oder Wesenheit besteht darin, daß ich denke," die Identität der Substanz des Geistes mit dem Denken desselben auszusprechen. Es leuchtet dieses aus den zahlreichen späteren Erklärungen desselben ein, deren wir früher Erwähnung gethan haben und in welcher Cartesius das grade Gegentheil als seine eigentliche und wahre Auffassung bezeichnet. Allein in den in diesem Kapitel angezogenen Stellen werden die in Rede stehenden Worte mit anderen Aussprüchen in eine Verbindung gebracht, aus welcher sich erkennen läßt, daß dem Cartesius damals, als er jene niederschrieb, die Unterscheidung des Geistes nach Substanz und Erscheinung noch keineswegs deutlich im Bewußtsein gelegen habe.

*) De Meth. pag. 21: Deinde attente examinans quis essem, et videns fingere quidem me posse corpus meum nihil esse itemque nullum plane esse mundum nec etiam locum in quo essem, sed non ideo ulla ratione fingere posse me non esse, quin immo ex hoc ipso quod reliqua falsa esse fingerem sive quidlibet aliud cogitarem, manifeste sequi me esse: et contra si vel per momentum temporis cogitare desinerem, quamvis interim et meum corpus et mundus et caetera omnia quae unquam imaginatus sum revera existerent, nullam ideo esse rationem cur credam me durante illo tempore debere existere; inde intellexi me esse rem quandam sive substantiam, cujus tota natura sive essentia in eo tantum consistit ut cogitem, quaeque ut existat, nec loco ullo indiget nec ab ulla re materiali sive corporea dependet. Adeo ut Ego, hoc est, mens per quam solam sum is qui sum, sit res a corpore plane distincta atque etiam cognitu facilior quam corpus et quae plane eadem, quae nunc est, esse posset, quamvis illud non existeret. Vergl. hierzu Med. II pag. 10: Cogitatio est, haec sola a me divelli nequit, ego sum, ego existo, certum est. Quamdiu autem? nempe quamdiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem: nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum: sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens sive animus sive intellectus sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae: sum autem res vera et vere existens, sed qualis res? dixi, cogitans. Ferner princ. phil. I, 8: Examinantes quinam simus nos, qui omnia quae a nobis diversa sunt supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem nec figuram nec motum localem nec quid simile, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere sed cogitationem solam.

Ja diese anderen Aussprüche, welche Cartesius nach Ausweis der von uns aus den verschiedensten Schriften desselben mitgetheilten Stellen auch niemals aufgegeben, sind unzweifelhaft der Art, daß durch dieselben der wahrhaft substanziale Character des Geistes als solchen im Unterschiede zu seinen Erscheinungen factisch aufgehoben und vernichtet wird. Wie so?

Cartesius behauptet vor allem, die Existenz des einzelnen Menschengeistes sei schlechthin an die Existenz des Denkens oder an das actuelle Denken desselben gebunden, in der Art, daß, wenn dieses gänzlich aufhöre oder aufhören könnte, auch gar kein Grund vorhanden sei zu dem Glauben, daß während dieser Zeit der Geist als solcher noch existire. Diese Behauptung ist nur da möglich, wo man den wesenhaften Unterschied von Substanz und Denken des Geistes nicht anerkannt und beide mit einander identificirt oder der gleichen Kategorie einer Erscheinung subsumirt hat. Denn wird der Geist nach Substanz und Erscheinung unterschieden, so ist zwar eine jede der letzteren, mithin auch jeder Denkact für sein Zustandekommen und Bestehen auf jene angewiesen, nicht aber auch umgekehrt jene auf diese. Nach dieser Auffassung muß ja gedacht werden, daß der Geist als Substanz an und in sich selber existirt, wohingegen jede Erscheinung desselben ihm immanent ist, von ihm verursacht und getragen wird. Die Erscheinungen können daher in und an dem Geiste wechseln, ja sie können, wenigstens sofern sie Thätigkeiten (Actionen) des Geistes sind, zeitweilig bei dem Eintritte einer völligen Unthätigkeit desselben sämmtlich aus ihm verschwinden, ohne daß davon der Geist als Substanz in seinem Fortbestande irgendwie bedroht würde.*) Dagegen steht und fällt naturgemäß die Existenz des Geistes als solchen mit der

---

*) Unsere obige Behauptung stützt sich auf die Ansicht, daß der in's Leben erweckte Geist periodisch doch wieder in absolute Unthätigkeit zurückversinken könne, ja müsse. Die Möglichkeit und Nothwendigkeit hierfür erblicken wir in der Creatürlichkeit des Geistes als eines monadischen, ungetheilten und untheilbaren Realprincips. Ein solches Princip bedarf zeitweilig, zur Restauration seiner Kräfte, der Ruhe und Abspannung, und warum sollte diese nicht auch eine absolute sein können? Durch diese völlige Inactivität wird der Geist aber doch nicht in den Zustand seiner ursprünglichen Indifferenz zurückgeworfen; denn, wie schon Günther behauptet hat, einmal differencirt und hiermit bestimmt, beharrt und bleibt der Geist in diesem Zustande und er kann sich in die primitive Unbestimmtheit nicht zurückversetzen. (Eurystheus und Heracles pag. 363.) Während dieser Inactivität bleiben nämlich dem Geiste alle passiven Zustände immanent; er ist gleichsam das Receptaculum, in welchem dieselben verborgen liegen, bis er, durch einen oft nur leisen äußern Anstoß aus seiner Ruhe geweckt, dieselben mit erhöhter Energie wieder aufgreifen, sich zum Bewußtsein bringen und auf mannichfaltige Weise verarbeiten kann. Dagegen ist der Geist in seiner Indifferenz nach gänzlich zustandslos; hier kann er weder als active Ursache, noch als passiver Träger irgendwelcher Zustände angesehen werden.

des Denkens, wofern jener seines wahrhaft substanzialen Characters beraubt und mit diesem auf die gleiche Stufe einer bloßen Erscheinung herabgedrückt wird. Unter dieser Voraussetzung kann natürlich das Ich oder der Geist als solcher nur so lange und dann existiren, wie lange und wann ich denke.

Eine derartige Identificirung von Denken und Substanz des Geistes hat aber als Consequenz noch eine andere Behauptung zur Folge, die sich bei Cartesius nicht weniger klar und bestimmt ausgesprochen findet. Ist nämlich die Existenz des Geistes als einer Substanz von der des Denkens abhängig, dergestalt, daß ohne das Vorhandensein des Denkens von dem Vorhandensein eines Geistes keine Rede mehr sein kann, so muß auch die Umkehrung dieses Satzes ihre Wahrheit haben. Und worin besteht diese? Darin, daß der Anfang der Existenz eines jeden einzelnen Geistes mit dem Anfang und Aufgang seines Denkens schlechthin in Eins zusammenfällt. Hier läßt sich der axiomatische Satz aufstellen, daß da, wo Denken, auch ein Geist und umgekehrt, wo ein Geist, auch actuelles Denken sein müsse; die Annahme eines noch indifferenten Geistes d. i. eines solchen, der als ein zwar denkfähiges oder mit der Anlage zum Denken begabtes Realprincip schon existirt, ohne daß er sich auch schon zu actuellem Denken entwickelt habe, wird hier zur Unmöglichkeit. Freilich widerspricht die Behauptung einer solchen Coincidenz von actuellem Denken und realem Sein des Geistes einer Reihe unzweifelhafter Thatsachen der Erfahrung, wie wir früher dargethan haben; aber nichtsdestoweniger war Cartesius aus dem angeführten Grunde doch genöthigt, dieselbe aufzustellen, was er denn auch gethan hat, wie durch die in Heft I Seite 9 und 10 mitgetheilten Aussprüche desselben bewiesen wird. *)

Aus der Identificirung von Denken und Sein des Geistes fließt ferner der von Cartesius ebenfalls vorgetragene Satz, daß „der Geist oder das Ich zu seiner Existenz keines Ortes oder keines Raumes bedürfe," sowie daß „Ausdehnung, Figur, locale Bewegung oder etwas Aehnliches zur Natur desselben nicht gehöre."

Dem Denken nämlich — das sieht Jeder auf den ersten Augenblick — kommt in der eigentlichen Bedeutung des Wortes eine reale

---

*) Der Leser kann diesen den folgenden noch hinzufügen. Resp. V. pag. 60: Haeres, inquis, an ego existimem animam semper cogitare: sed quidni semper cogitaret, quum sit substantia cogitans? et quid miri quod non recordemur cogitationum quas habuit in matris utero vel in lethargico etc. quum ne quidem recordemur plurimarum, quas tamen scimus nos habuisse dum essemus adulti, sani, et vigilantes?

oder substanziale d. i. eine in und an ihm selber seiende Existenz nicht zu. Denn das Denken als solches ist ja nur eine bestimmt qualificirte Thätigkeit, welche mit unbedingter Nothwendigkeit ein Thätiges oder ein Seiendes als das jene Verursachende zur Voraussetzung hat. Und nur dieses Letztere, nicht aber auch das Denken als solches, kann und darf als Substanz angesehen und behandelt werden. Nun liegt aber klar zu Tage, daß von einer unselbstständigen, rein formalen Existenz oder daß von einer bloßen Thätigkeit an und für sich in keiner Weise als von einer an irgendeinem Orte oder im Raume vorhandenen, noch auch als mit irgendeiner gleichviel wie beschaffenen Ausdehnung, Gestalt oder localen Bewegung versehenen die Rede sein kann. Denn nur die Substanz als solche kann und muß als das in dem Wechsel ihrer mannichfachen Aktionen beharrlich Bleibende nothwendig als an irgendeinem Orte oder im Raume befindlich, sowie als irgendwie gestaltet, ausgedehnt (Raum erfüllend) und der localen Bewegung fähig gedacht werden. Die Idee des Raumes, der Ausdehnung, Gestalt und Bewegung, sowie überhaupt alle wahrhafte Ideen (Kategorien) schöpft der Geist überhaupt ursprünglich aus keiner andern Quelle, als aus demjenigen Entwickelungs- oder Lebensprocesse, in welchem er sich selber unter fremder Mitwirkung aufschließt, um dadurch seine primitive Indifferenz aufzuheben und sich zu selbstbewußtem Leben emporzuarbeiten; ihre einzige Geburtsstätte ist mit einem Worte der Ichgedanke. Der Inhalt dieses Gedankens ist auch nichts anderes als das reale Sein des Geistes, der Geist als reales Princip. Dieses sein eigenes Princip ist es, welches der Geist zunächst und vor allem als ein räumliches, und in Folge dessen auch als ein irgendwie gestaltetes und der Bewegung fähiges denken muß. Und jetzt erst, nachdem der Geist die angegebenen Kategorien (Ideen) durch die Erfassung seiner eigenen Substanz in und an dieser gewonnen hat, ist er auch in den Stand, ja in die Nothwendigkeit versetzt, dieselben auf jedes andere Realprincip, das er in seine Erkenntniß aufnimmt, ebenfalls zu übertragen. Freilich wird er diese Uebertragung der Kategorien z. B. auf die Natur oder auf Gott nicht ohne alle und jede Modification derselben vornehmen dürfen; denn hierdurch würde er jedes Realprincip vergeistigen d. i. als ein mit seinem eigenen im Wesen identisches ansetzen. Aber so groß auch die an den Kategorien vorzunehmende Modification immer sein mag, wenn sie aus ihrem eigentlichen Geburtslande, dem Geiste, auf ein anderes und von diesem wesentlich verschiedenes Realprincip übertragen werden, — immerhin ist dem Geiste kein anderes Mittel gegeben, die ihm coexistenten Realprincipien in ihrer wahren Qualität zu erkennen, als die rechte Handhabung derjenigen

Ideen, welche er ursprünglich in und an sich selber gefunden hat. Weit gefehlt, daß die Verhältnißbestimmung von Natur und Geist mit Cartesius wie die einer ausgedehnten (raumerfüllenden) und nicht-ausgedehnten (raumlosen) Substanz angesetzt werden dürfe, gewinnt der Geist die Idee des Raumes und der Ausdehnung ursprünglich vielmehr einzig und allein in und an sich selber. Die cartesische Auffassung kann daher auch nur dem mangelhaften Verständnisse entstammen, welches sich derselbe in seinen Untersuchungen über die Beschaffenheit des Geistes angeeignet hatte, und dieser Mangel ist wieder nur darin zu erblicken, daß er zur richtigen Unterscheidung der Substanz des Geistes und seiner Erscheinungen nicht vordrang.*) —

Die dem Cartesius zur Last gelegte Identifikation von Denken und realem Sein des Geistes findet ihre Bestätigung namentlich in der Gedanken-Entwickelung, welche derselbe in der zweiten Meditation über die erste Philosophie einschlägt.

Cartesius erkennt die Nothwendigkeit an, über die Qualität des Geistes eine eingehende Untersuchung anzustellen, um der Gefahr zu entgehen, „etwas anderes an seine Stelle zu setzen und so auch in der allergewissesten und einleuchtendsten Erkenntniß in Irrthum zu gerathen.**)" Diese Erforschung beginnt er damit, daß er die Frage aufwirft: wofür er den Geist oder das Ich früher d. i. vor seinem philosophischen Zweifel gehalten, „um dann alles dasjenige von seinem alten Glauben wegzunehmen, was mit Grund auch nur im mindesten könne bezweifelt werden, damit so genau nur das übrig bleibe, was gewiß und unerschütterlich sei.***)" So oft nun Cartesius zur besagten Zeit über sich und die Qualität seines Wesens nachdachte, setzte sich „von selbst und unter Leitung der Natur der Gedanke bei ihm fest, daß er ein Gesicht habe, dann Hände, Arme und diese ganze Maschine von Gliedern, die auch an der Leiche bemerkt und mit dem Ausdrucke Körper (Leib) bezeichnet wird;

---

*) Ausführlicher haben wir die Genesis der Kategorien in dem Selbstbewußtsein und ihre modificirte Uebertragbarkeit vom Geiste auf die anderen Realprincipien in unserer früheren Schrift: „Kants Dualismus u. s. w." pag. 109 ff. behandelt.

**) Med. II pag. 9: Nondum satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum, deincepsque cavendum est, ne forte quid aliud imprudenter assumam in locum mei sicque aberrem etiam in ea cognitione, quam omnium certissimam evidentissimamque esse contendo.

***) a. a. O. pag. 10: Quare jam denuo meditabor quidnam me olim esse crediderim, priusquam in has cogitationes incidissem; ex quo deinde subducam quidquid allatis rationibus vel minimum potuit infirmari, ut ita tandem praecise remaneat illud tantum quod certum est et inconcussum.

ferner aber auch, daß er sich nähre, daß er einhergehe, fühle und denke, — Thätigkeiten, welche er nicht aus dem Körper, sondern aus der Seele oder dem Geiste ableitete.*)"

Cartesius huldigte also schon vor seinem philosophischen Reformversuche rücksichtlich der Natur des Menschen einer dualistischen Anschauung. Der Mensch besteht nach seiner damaligen Ansicht aus Leib und Seele. (Corpus und anima sive mens.) Der Wissenschaft fällt die Aufgabe zu, diese beiden Factoren in ihrer wahren Beschaffenheit auszumitteln, sowie die Relationen zu eruiren, in welche dieselben sowohl zu einander als zu den übrigen Gliedern des Universums und zu Gott gestellt sind. Hierbei erblickte Cartesius das Wesen des Leibes in dem bloßen Mechanismus seiner materiellen Glieder. „Betreffs des Leibes, so schreibt er, zweifelte ich nicht einmal und ich glaubte seine Natur genau zu kennen. Hätte ich diese, wie ich sie erfaßte, beschreiben sollen, so würde ich dieselbe so angegeben haben: Unter einem Körper (Leibe) verstehe ich alles das, was durch irgendeine Gestalt begränzt, von einem Raume umschrieben werden und einen solchen so ausfüllen kann, daß es aus demselben jeden andern Körper ausschließt; ferner was mit dem Gefühl, Gesicht, Gehör, Geschmack oder Geruch empfunden und auf verschiedene Weisen bewegt werden kann, zwar nicht von sich selbst, sondern von irgendeinem Andern, von welchem es berührt wird; denn die Kraft sich selbst zu bewegen, ebenso zu fühlen oder zu denken, gehört, wie ich glaubte, in keiner Weise zur Natur eines Körpers; vielmehr wunderte ich mich, daß sich in einigen Körpern solche Fähigkeiten befänden.**)" In Folge dieser mechanischen Auffassung des menschlichen Leibes war Cartesius sofort genöthigt, alle in dem Menschen vorkommenden wahrhaften Lebenserscheinungen dem zweiten Bestandtheile desselben, der Seele, zu vindiciren. Ueber Wesen und Qualität dieser letztern hatte derselbe gar wunderliche Vorstellungen. „Was die Seele wäre, so schreibt er, wußte ich nicht oder aber ich stellte sie mir vor als irgend etwas Sublimes und Minutiöses,

---

*) a. a. O.: Hic attendam quid sponte et natura duce cogitationi meae antehac occurrebat, quoties quid essem considerabam: nempe occurrebat primo me habere vultum, manus, brachia, totamque hanc membrorum machinam, qualis etiam in cadavere cernitur, et quam corporis nomine designabam; occurrebat praeterea me nutriri, incedere, sentire et cogitare, quas quidem actiones ad animam referebam.

**) Med. II pag. 10: De corpore ne dubitabam quidem, sed distincte me nosse arbitrabar ejus naturam, quam si forte, qualem mente concipiebam, describere tentassem, sic explicuissem: per corpus intelligo illud omne quod aptum est figura aliqua terminari, loco circumscribi, spatium sic replere, ut ex eo aliud

wie Wind oder Feuer oder Aether, was den gröberen Theilen meines Ich eingegossen wäre.*)"

Diesen naiven und unwissenschaftlichen Glauben in nähere Untersuchung ziehend macht Cartesius vorerst die Bemerkung, daß seine Ansicht über Existenz und Beschaffenheit des menschlichen Körpers bezüglich ihrer Gewißheit und Zuverlässigkeit eine ernste Kritik nicht aushalte. Aber auch von demjenigen, was Cartesius als zum Wesen und zur Beschaffenheit der Seele oder des Geistes gehörig voraussetzte, läßt sich nichts mit zweifelloser Gewißheit erkennen und festhalten, als nur die eine Thatsache — das Denken. Das Sich-Ernähren, das Einhergehen, das Fühlen kann als wirklich existirend bezweifelt werden, da es ja mit dem Glauben an die Existenz des Körpers steht und fällt; aber das Denken? „Hier finde ich etwas; das Denken, die cogitatio ist; dieses allein kann von mir nicht getrennt werden; ich bin, ich existire, das ist gewiß.**)" Zur Würdigung dieser Reflexionen und des durch sie erzielten Resultates diene Folgendes.

Cartesius wandte sich in den Untersuchungen, welche er zur Entdeckung des wahren, voraussetzungslosen Anfanges der Philosophie anstellte, zunächst an die substanziale Existenz der Natur und aller von seinem eigenen Geiste verschiedenen oder demselben äußerlichen Substanzen. Zu den letzteren zählt natürlich auch sein eigener Leib als der zweite Bestandtheil seiner Persönlichkeit. „Da es uns jetzt, so schreibt er, nur um Erforschung der Wahrheit zu thun ist, so werden wir vor allem zweifeln, ob irgendwelche sinnfällige oder vorstellbare Dinge existiren.***)" Die Schärfe und Gewandtheit, mit welcher er hierbei zu Werke ging, mußte ihn bald von der Ungewißheit überzeugen, welche primitiv allen seinen Urtheilen über die substanziale Existenz jener Dinge anhafte. Aus dem Schiffbruche, in welchem so alle von Cartesius früher vorausgesetzten materiellen Substanzen scheiterten, richtete derselbe den Blick auf sein eigenes

---

omne corpus excludat, tactu, visu, auditu, gustu vel odoratu percipi, nec non moveri pluribus modis, non quidem a se ipso sed ab alio quopiam a quo tangatur; namque habere vim se ipsum movendi item sentiendi vel cogitandi nullo pacto ad naturam corporis pertinere judicabam; quin immo mirabar potius tales facultates in quibusdam corporibus reperiri.

*) Med. II pag. 10: Quid esset haec anima vel non advertebam vel exiguum nescio quid imaginabar instar venti vel ignis vel aetheris, quod crassioribus mei partibus esset infusum.

**) a. a. O. Vergl. pag. 82 Anmerkung.

***) Princ. phil. I, 4: Nunc itaque quum tantum veritati quaerendae incumbamus, dubitabimus imprimis, an ullae res sensibiles aut imaginabiles existant.

Wesen d. i. auf sein Ich oder seinen Geist, um die Existenz desselben bezüglich der ihr eigenthümlichen Gewißheit oder Ungewißheit ebenfalls in Betrachtung zu ziehen. Leider wurde hierbei der tiefsinnige Denker durch die Ansicht beeinflußt, welche er bereits vor aller Philosophie über die Substanz des Geistes gehegt hatte; denn dieser Einfluß konnte für das Resultat jener Nachforschung nur nachtheilig sein. Cartesius setzte nämlich, wie wir bereits vernommen haben, die Substanz des Geistes als eine den leiblichen Gliedern eingegossene feinere Luft, als Wind, Feuer, Dunst, Hauch — tenuis aliquis aer istis membris infusus, ventus, ignis, vapor, halitus — an, lauter Bezeichnungen, welche, wenn sie auch nur als schlecht gewählte Analoga mögen verstanden werden, dennoch eine starke materialistische Färbung seiner ursprünglichen Auffassung des Geistes an den Tag legen. Hatte nun aber keine materielle Substanz vermocht, dem verzehrenden Feuer des cartesischen Zweifels zu widerstehen, wie wäre es dann noch möglich gewesen, daß sich die ebenfalls materialistisch gedachte Substanz des Geistes vor jenem Zweifel hätte retten sollen? Mit dieser Auffassung stimmt denn auch die Thatsache überein, daß Cartesius in dem Zusammenhange der zweiten Meditation mit der einfachen Negation der vor der Geburt seines wissenschaftlichen Zweifels festgehaltenen Substanz des Geistes sich begnügt und dieselbe mit den wenigen Worten abthut: Supposui ista, nämlich die als die geistige Substanz betrachtete Luft u. s. w. nihil esse, ohne auch nur den geringsten Versuch zu machen, dieser Negation die entsprechende Position gegenüberzustellen und die Substanz des Geistes in richtigerer Weise als vorher zu bestimmen.

So lag es denn in dem Entwickelungsgange, welchen Cartesius in der in Rede stehenden Meditation einschlägt, daß derselbe von der Substanz des Geistes als solcher absah und sofort auf eine Untersuchung der jener inhärenten Aktionen oder Accidenzien überging, um unter diesen dasjenige zu entdecken, was sich zu dem gesuchten zweifellos gewissen Ausgangspunkte der Wissenschaft eignen möchte. Der Zweifel hatte dem Cartesius alles dasjenige vernichtet, was er vor Anwendung desselben für die Substanz des Geistes gehalten und die von ihm verfolgte Bahn konnte ihn nicht leicht auf den Gedanken bringen, daß die Substanzialität des Geistes dennoch beizubehalten sei und daß er sich nur nach anderen und besseren Bestimmungen für dieselbe umzusehen habe. Unter den geistigen Actionen aber, welche andere hätte sich ihm als eine unbezweifelbar gewisse und somit als den alleinigen Ausgangspunkt der Philosophie erweisen können, als die des Denkens? „Das Denken ist, ruft er daher aus; dieses allein kann von mir nicht getrennt werden; ich bin, ich exi-

stire, das ist gewiß. Wie lange aber? Natürlich so lange ich denke; denn — ich lasse jetzt nichts zu, was nicht nothwendig wahr ist."

Bemerkenswerth bei diesem Ausspruche ist noch der Umstand, daß Cartesius hier das ego sum sive existo nicht, wie gewöhnlich geschieht, durch ein ergo mit dem ego cogito in Verbindung setzt, sondern ohne jede Bindepartikel einfach daneben stellt. Offenbar ist diese Ausdrucksweise zur Bezeichnung der Identität von Denken und realem Sein des Geistes auch die allein entsprechende; für sie sind Wortfügungen, wie: ex eo, quod dubito, sequitur me esse und ähnliche nicht nur, wie Feuerbach will, „ungeschickte, leicht irre führende und inconsequente," sondern gänzlich verkehrte Darstellungen. Freilich nur verkehrt in Rücksicht einer Identificirung von Denken und Substanz des Geistes, nicht aber auch in dem von Feuerbach vorgetragenen Sinne, als ob jene Formulirungen einen „wahren Gedanken" überhaupt nicht zum Ausdrucke brächten.*) Denn in diesem und den beiden vorhergehenden Heften dürfte zur Genüge bewiesen sein, daß die Identification von Denken und Sein nichts weniger als die wahre in dem Selbstbewußtsein begründete Auffassung des Geistes ist. Wird aber der Geist, wie es der Wirklichkeit entspricht, nach Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz unterschieden, so muß auch derjenige Gedanke, durch welchen dieser Unterschied zum Bewußtsein gebracht wird, als ein aus den unmittelbar wahrgenommenen Erscheinungen auf das denselben zu Grunde liegende reale Sein vorgenommener Schluß behandelt werden. Bei dieser wahren Auffassung ist also die Formel: Cogito ergo sum durchaus an ihrem Platze.

Die zweite Meditation enthält noch anderes, was in der Ueberzeugung bestärkt, daß Cartesius in derselben den eigentlich substanzialen Character des Geistes übersehen und ihn zu einer bloßen Erscheinung degradirt habe. Unmittelbar nach den Aussprüchen, auf die wir uns zuletzt bezogen haben, fährt derselbe fort: „Ich bin demnach genau genommen nur ein denkendes Etwas, eine res oder substantia cogitans, d. h. Geist (mens) oder Seele (animus) oder Intellekt (intellectus) oder Vernunft (ratio).

In einem von natürlicher Einfachheit nicht all zu sehr entfernten Sprachgebrauche versteht man allgemein unter den Worten: „Geist und Seele" eine eigentliche, zu bestimmten Thätigkeiten, nämlich zu vernünftigen und freien Handlungen befähigte Substanz. Dagegen pflegt man durch die Ausdrücke: „Intellekt und Vernunft" die Vermögen dieser

*) Feuerbachs S. W. Bd. IV pag. 200.

Substanz zu jenen Handlungen entweder als noch unentwickelte oder auch als bereits entwickelte, mithin als active Kräfte zu bezeichnen. Auf jeden Fall sind dem gewöhnlichen Sprachgebrauche zufolge die Vernunft und der Intellekt als solche nicht auch schon mit dem Geiste oder der Seele als solcher identisch. Diesem entgegen stellt aber Cartesius die obigen Ausdrücke einander völlig gleich, indem er sie characteristisch genug durch das identificirende sive mit einander verbindet.

Es ist uns wohl bekannt, daß Cartesius auf die vorher angezogene Stelle später noch einmal zurückkam. Bei dieser Gelegenheit weist derselbe dem Anscheine nach unsere Auffassung mit aller Entschiedenheit ab, während er sie in Wirklichkeit als die richtige bestätigt.

Der Verfasser der Obj. III. hatte dem Cartesius mit Beziehung auf die angeführten Worte die Identificirung von Substanz und Denken des Geistes ebenfalls zum Vorwurfe gemacht. Nachdem derselbe den Ausdruck: Ich bin ein denkendes Wesen (sum res cogitans) als gleichbedeutend mit: Ich denke oder ich bin denkend (cogito et sum cogitans) erklärt, ohne deßhalb von Cartesius ein Wort der Mißbilligung zu erfahren; und nachdem jener auf Grund dieser Auffassung zugegeben, daß daraus, weil ich denke (quod sum cogitans) das Ich bin (Ego sum) folge, da das, was denke, nicht nichts sei, fährt er also fort: „Aber da, wo Cartesius hinzufügt, dieses (nämlich das Denkende) ist der Geist, die Seele, der Intellekt, die Vernunft, entsteht der Zweifel. Denn die Argumentation scheint nicht richtig, zu sagen: ich bin denkend, also bin ich Denken; noch ich bin erkennend (intelligens), also bin ich Intellect. Denn auf dieselbe Weise könnte ich sagen: ich bin spazierend (ambulans), also bin ich Spazierengehen (ambulatio). Cartesius nimmt also an, das erkennende Wesen und das Erkennen, welches ein Act des Erkennenden ist, sei dasselbe oder wenigstens es sei das erkennende Wesen identisch mit dem Intellect, welcher ist ein Vermögen (potentia) des Erkennenden.*)" Dieser Beschuldigung setzt Cartesius nun zwar eine ablehnende Antwort entgegen in den Worten, welche wir Heft I Seite 5 in Anmerkung 2 bereits mitgetheilt. Aber in unmittelbarem Anschluß an dieselbe sieht er sich doch genöthigt, seinem Gegner folgendes Eingeständniß

*) a. a. O. pag. 92: Sed ubi subjungit Cartesius, hoc est, mens, animus, intellectus, ratio, oritur dubitatio. Non enim videtur recta argumentatio, dicere, ego sum cogitans ergo sum cogitatio; neque ego sum intelligens ergo sum intellectus. Nam eodem modo possem dicere, sum ambulans ergo sum ambulatio. Sumit ergo Cartesius idem esse rem intelligentem et intellectionen, quae est actus intelligentis; vel saltem idem esse rem intelligentem et intellectum, qui est potentia intelligentis.

zu machen. „Ich bekenne aus freien Stücken, daß ich zur Bezeichnung der geistigen Substanz, die ich von allem, was nicht zu ihr gehört, befreien wollte, mich der abstractesten Ausdrücke bedient habe, die mir zu Gebote standen.*)"

Wer wollte läugnen, daß dieses Bestreben des großen Denkers, den Geist als solchen so abstract wie möglich zu fassen und ihn so scharf, als nur immer angehen mochte, durch die höchste Abstraction von der materiellen Körperwelt zu unterscheiden, um auf diese Weise den Dualismus der Weltcreatur sicher zu stellen, — wer, sage ich, wollte läugnen, daß eben dieses Bestreben darin seinen Grund habe, weil ein Cartesius zu dieser Zeit die Bedeutung der Idee der Substanz im Gegensatze zu ihren Erscheinungen noch keineswegs durchschaut hatte. Und so war es denn auch unvermeidlich, daß sich innerhalb der geistigen Sphäre des Cartesius Aufmerksamkeit auf diesen Unterschied gar nicht einmal hinlenkte und daß ihm der wahrhaft substanziale Character des Geistes unvermerkt mehr und mehr verloren ging. Nur da, wo er Angriffe in der angegebenen Richtung erfuhr, setzte er sich zur Wehr und sprach die richtige Auffassung entschieden aus. Wo dagegen die Argumentation des Cartesius zwar in derselben Weise, wie von dem obigen Gegner verstanden und dargestellt, aber nicht zugleich auch angefochten, sondern gebilligt wird, da hat Cartesius kein Wort zur Berichtigung.**)

Es ist unzweifelhaft und wird durch ein Heer von Aussprüchen bewiesen, daß Cartesius durch den Contact mit seinen Gegnern zur richtigen Auffassung des Geistes als einer Substanz und ihres Verhältnisses zu den geistigen Erscheinungen durchdrang. Ueber der Grundlage dieser Unterscheidung hat derselbe auch eine Anschauung vom menschlichen Geiste gewonnen, die, wenn nicht vollendet, doch sehr viel Richtiges enthält und von deren Reinigung und Ausbildung der Fortschritt der Metaphysik wesentlich bedingt ist. Aber aus dem, was wir in diesem Kapitel mitgetheilt, dürfte doch auch hervorgehen, daß es in dem wissenschaftlichen Leben des Cartesius eine Zeit gegeben, in welcher die Substanz des Geistes im Unterschiede von ihren Erscheinungen ihm noch nicht zu einem klaren und deutlichen Bewußtsein gekommen war. Hier konnte es ihm daher

*) a. a. O. pag. 93: Fateor autem ultro me ad rem sive substantiam (mentis), quam volebam exuere omnibus iis, quae ad ipsam non pertinent, significandam usum fuisse verbis quam maxime potui abstractis.

**) Vergl. Obj. I pag. 47: Cogito, inquit, ergo sum, immo ipsa cogitatio aut mens sum ita: atqui cogitando ideas rerum in me habeo. Ferner pag. 48: Cogito ergo sum, immo ipsa mens et cogitatio sum: Illa autem mens et cogitatio aut a se ipsa est aut ab alio.

auch begegnen und es begegnete ihm wirklich, daß er den Geist als solchen mit Eigenschaften schmückte, durch welche der wahrhaft substanziale Character desselben in einen bloß formalen umgesetzt wurde. Ja noch mehr! Dieser durchaus verkehrten Auffassung hat Cartesius sich niemals gänzlich zu entschlagen vermocht, so sehr er auch im Fortgange seines Philosophirens in der ihr entgegengesetzten richtigen bestärkt wurde. Es wird dieß bestätigt durch die Aussprüche, welche wir in dem Vorhergehenden vorgebracht haben; ganz besonders aber durch eine Stelle aus dem Briefe an den französischen Uebersetzer der Schrift: principia philosophiae, die wir zum Schlusse ebenfalls hierher setzen wollen. Sie lautet:

Indem ich betrachtete, daß derjenige, welcher sich bemüht an allem zu zweifeln, doch nicht zweifeln könne, daß er selbst, so lange er zweifelt, existirt, und daß dasjenige, was so schließt und an sich selbst nicht zweifeln kann, obgleich es an allem übrigen zweifelt, nicht das sei, was wir unsern Körper nennen, sondern das, was wir unsere Seele oder unser Denken heißen, so habe ich die Existenz dieses Denkens als das erste Princip angenommen, aus welchem ich das Folgende so einleuchtend als möglich abgeleitet habe.*)

V. Kapitel.

Der Geist ein indifferentes, ein- und ganzheitliches (monadisches) Realprincip. Seine Creatürlichkeit.

In den Schriften des Vaters der neuern Philosophie ist eine zweifache Auffassung des menschlichen Geistes enthalten. Die eine derselben unterscheidet in durchaus richtiger Weise die Substanz des Geistes von seinen Erscheinungen oder Accidenzien, wohingegen die andere im Gegensatze zu jener, dem Geiste als solchem Eigenschaften zuschreibt, durch welche sein substanzialer Character direct oder indirect aufgehoben und er auf die Stufe einer bloßen Erscheinung herabgesetzt wird. Diese letztere Auffassung ist es, welche, in dieser oder jener besondern Ausbildung, auch

*) a. a. O.: Considerando, eum qui dubitare studet de omnibus, non posse tamen dubitare, quin ipsemet existat dum dubitat, atque illud quod ita ratiocinatur et dubitare non potest de se ipso, licet de reliquis omnibus dubitet, non id esse quod corpus nostrum dicimus, sed quod animam seu cogitationem nostram vocamus, existentiam hujus cogitationis assumpsi pro primo principio, ex quo sequentia quam evidentissime deduxi.

fast allen nachcartesianischen Systemen der deutschen Philosophie zu Grunde liegt, wie wir namentlich an Kant und Hegel gezeigt haben. Bei dieser Sachlage war es unvermeidlich, daß die nachcartesianischen Philosophieen sich beinahe sämmtlich mehr oder weniger in einen so oder anders modificirten Monismus der Substanzialität im relativen Sein auswuchsen, welcher schließlich auch die Identificirung der Welt mit Gott dem Wesen nach d. i. den Pantheismus in irgend einer Form zur Folge haben mußte. Diesen wissenschaftlichen Verirrungen gegenüber bekennen wir uns zu einer Wesens-Verschiedenheit von Gott und Welt und innerhalb der letztern zu dem Wesens-Dualismus von Geist und Natur. In ihm erblicken wir, wofern derselbe ebenso richtig als allseitig verstanden wird, zugleich das Fundament, mit dessen Besitzergreifung es der Philosophie auch endlich einmal gelingen muß, eine Weltanschauung zu Tage zu fördern, welche ebenso mit dem in den Offenbarungsurkunden niedergelegten Glauben übereinstimmt, wie sie andererseits die berechtigten Forderungen des in freier Forschung sich ergehenden d. i. des wahrhaft wissenschaftlich sich bethätigenden Denkgeistes befriedigen wird. Der Wesens-Dualismus im relativen Sein kann aber nur gewonnen werden bei einer sorgfältigen Beachtung und vollendeten Ausbildung der oben zuerst genannten Auffassung des menschlichen Geistes und dieses ist selbst wieder dadurch bedingt, daß der Denkproceß des Geistes in all' seinen Momenten ermittelt wird, denn von dem glücklichen Ausfalle dieses Unternehmens ist die richtige Einsicht in die Beschaffenheit des Geistes selber abhängig. In dem zweiten Kapitel dieses Abschnittes haben wir auf Grund desjenigen Verständnisses, welches wir uns von dem Denkprocesse des Geistes angeeignet haben, die Beschaffenheit des letztern theilweise schon auseinander gesetzt; es liegt uns jetzt noch ob, die Darstellung derselben zu vollenden, um so unserer Aufgabe gemäß eine genaue und erschöpfende Beschreibung des Geistes dem denkenden Leser — das wünschen wir — zur scharfen aber gewissenhaften, nach dem Gewichte der vorgelegten Gründe entscheidenden, Beurtheilung zu übergeben. —

Wir haben erkannt, daß Begriff und Idee die beiden einzigen Formen des Gedankens sind, welche der Geist besitzt und mittelst deren er sowohl sich selbst als die ihm coexistente Wirklichkeit zu erkennen im Stande ist. Die Möglichkeit derselben ist daran wie an ihre Bedingung gebunden, daß sich der Geist in die Duplicität von Substanz und Accidenz, Sein und Erscheinung, Subject und Object u. s. w. differencirt oder geschieden hat. Die einzelnen Erscheinungen bilden den Inhalt der Begriffe; mit der unmittelbaren Anschauung oder Wahrnehmung derselben nimmt jeder neu eingeleitete Denkproceß des Geistes nothwendig seinen Anfang.

Reflektiren wir nun auf unsere Begriffe und ihr Verhältniß zu den ihnen correspondirenden Gegenständen der Außenwelt, so ergibt sich, daß dieselben von diesem Gesichtspunkte aus drei verschiedenen Klassen zugetheilt werden müssen. Die eine Klasse umfaßt diejenigen Begriffe, welche sich auf einen einzelnen concreten Gegenstand der Außenwelt beziehen und in diesem ihr reales Object oder ihren realen Umfang haben; die zweite diejenigen, denen eine derartige Beziehung auf mehrere Gegenstände zugleich immanent ist, wohingegen die Begriffe der dritten Klasse weder jene noch diese Beziehung zulassen. Werden die zuerst genannten Begriffe mit Recht Einzel- oder Individualbegriffe, die der zweiten Klasse zugezählten Allgemeinbegriffe genannt, so könnte man die der letzten Klasse wohl füglich als willkürliche Begriffe bezeichnen. Denn diese kommen nur dadurch zu Stande, daß der Geist bei der Bildung derselben von der Erfahrung oder äußern Wirklichkeit absieht, und in Folge dessen in einen Einzelbegriff mehrere zwar logisch mit demselben vereinbarliche, ihm aber an und für sich fremde Merkmale aufnimmt. Derartige Begriffe müssen sich nicht nothwendig auf einen einzelnen Gegenstand als ihr reales Object beziehen; nichts desto weniger ist ihnen aber das characteristisch, daß die Theile derselben, jeder für sich, einen solchen Gegenstand als die ihm entsprechende Realität in der Außenwelt voraussetzen. So hat z. B. der Begriff eines geflügelten Pferdes vielleicht kein ihm entsprechendes Einzel-Object in der Außenwelt, das seinen Umfang constituirte; dagegen ist den einzelnen disparaten Theilen, aus welchen derselbe gebildet ist, den Begriffen Flügel und Pferd, jedem für sich, diese Beziehung nach außen immanent und wesentlich. Und dieser Umstand weist unwiderleglich darauf hin, daß derartige willkürliche Begriffe nur auf der Grundlage von Einzelbegriffen können gebildet werden.

Die Allgemeinbegriffe unterscheiden sich in die Art-, Gattungs-, Geschlechtsbegriffe u. s. w. bis hinauf zu dem höchsten, welcher alle Einzelbegriffe unter sich befaßt und als der Begriff des schlechthin Allgemeinen bezeichnet wird. Wie nämlich die Gegenstände oder Individuen der Natur sich in und zu Arten, Gattungen und Geschlechtern zusammenschließen und diese aus der Gesammtheit aller derjenigen Individuen bestehen, welchen die eine Art, Gattung oder ein Geschlecht bildenden Eigenthümlichkeiten gemeinsam sind, so auch hebt der Geist aus mehreren seiner Einzelbegriffe die denselben gemeinsamen Merkmale heraus, läßt die einem jeden eigenthümlichen als unwesentliche fallen, und schließt jene mit Weglassung von diesen zu einem neuen und zwar zu einem allgemeinen Begriffe zusammen. Den Allgemeinbegriffen ist demzufolge eine

Beziehung auf reale Gegenstände der Außenwelt als auf ihren Umfang ebenso wesentlich als dieß bei jedem Einzelbegriffe der Fall ist. Jenen entspricht ebenfalls nicht eine bloß subjective Existenz im Geiste; sie haben nothwendig auch eine objective in der realen Außenwelt und dieses objective auf dieselben bezügliche Material ist kein anderes als eben die Summe aller der einzelnen Dinge, deren wesentliche d. h. ihnen allen gemeinsame Merkmale jene Allgemeinbegriffe in sich zusammenfassen. Hieraus folgt, daß Allgemeinbegriffe vom Geiste gleichfalls nur unter der Bedingung und dann können gebildet werden, nachdem er sich in den Besitz von Einzelbegriffen bereits gesetzt hat.

Die Begriffsbildung des Geistes überhaupt hebt demnach an mit der Formation bestimmter Einzelbegriffe, denen ein concreter, einzelner Gegenstand der realen Außenwelt als Object oder Umfang jedesmal correspondirt. Der Begriff ist dieser Gegenstand selber in der subjectiven Form des geistigen (abstracten) Gedankens; andererseits ist der Gegenstand auch der Begriff, aber in der objectiven Form der substanzialen Realität. In der gegenseitigen Beziehung, in welche der Begriff als solcher und der ihm correspondirende Gegenstand zu einander gestellt sind, ist die Thatsache begründet, daß der Geist nicht im Stande ist, derartige Einzelbegriffe aus eigener, alleiniger Kraft zu formiren. Wohl ist der Geist, wie sich von selbst versteht, die alleinige Causalität jener Begriffe, sofern dieselben als *Actionen* (subjective Handlungen) des Geistes betrachtet werden; er ist aber bezüglich der Formirung jener Gedanken nicht zugleich auch eine unbeschränkte von all' und jeder andern völlig unabhängige Causalität; denn bezüglich des *Inhaltes* derselben ist er auf Einwirkungen von den Gegenständen der Außenwelt angewiesen.

Die Entstehung des Selbstbewußtseins oder der Idee als des Wissens um das principielle Sein des Geistes, ist, wie früher dargethan worden, an das begriffliche Denken gebunden; jene erfolgt gleichzeitig mit diesem. Der Geist kann niemals anders seiner selbst bewußt werden, außer durch Vermittelung irgendeiner ihm immanenten Zuständlichkeit, welche eben den Inhalt des ihm gleichzeitig zum Bewußtsein kommenden Begriffes ausmacht.*) Hieraus folgt unwidersprechlich, daß der Geist überhaupt zu actuellem Denken erst dann vorschreiten kann, nachdem er fremde Einwirkungen empfangen hat. Vor der Aufnahme der ersten dieser Einwirkungen ist der Geist noch keine substantia actu cogitans; wohl ist derselbe ein mit dem *Vermögen* zum Denken begabtes Real-

*) Vergleiche Abschnitt I, Kapitel V.

princip, denn als ein solches muß er zum Zwecke seines später beginnenden actuellen Denkens vorausgesetzt werden. Aber dieses Vermögen bedarf für seine Actualisirung der Entwickelung und diese kann nicht anders als durch fremde Einwirkungen auf den Geist erfolgen. Nun ist aber jede andere Thätigkeit des Geistes z. B. jeder Wollensakt oder jede Aeußerung des Gefühls nur unter der Bedingung möglich, daß derselbe zuvor zu actuellem Denken bereits gekommen ist; in diesem Sinne könnte man jene mit Cartesius als die verschiedenen modi des Denkens selber bezeichnen. Hieraus wird einleuchtend, daß der Geist vor der Reception der ersten fremden Einwirkungen überhaupt als ein actives oder actu lebendiges Wesen noch nicht kann gedacht werden. Was ist er denn nun in dieser Zeit seines Daseins? welches ist seine ursprünglichste Beschaffenheit?

Der Geist ist ursprünglich d. i. vor dem Beginn seiner Entwickelung jedenfalls schon ein Realprincip (ein reales Sein). Dieses muß er sein und als dieses muß er auch gedacht werden, weil ohne es eine Entwickelung des Geistes überhaupt schlechterdings unmöglich wäre. Denn nur Realprincipien können im eigentlichen Sinne sich entwickeln; sie thun dies dadurch, daß sie sich zu Lebens- oder Causalprincipien aufschließen. Als einem Realprincipe kommt dem Geiste ursprünglich auch schon eine Existenz in und an ihm selbst zu; von dem ersten Augenblicke seiner Existenz ist derselbe kein unselbstständiges, einem andern anhaftendes, sondern ein selbstständiges Etwas; er ist eine res in se et per se subsistens. Ferner müssen von ihm in dieser seiner primitiven Daseinsweise auch schon die Ideen der Räumlichkeit und Gestaltung prädicirt werden; denn kein Realprincip, mag dieses schon in der Entwickelung begriffen sein oder noch vor derselben stehen, kann als ein völlig raum- und gestaltloses gedacht werden; ja beide Ideen gewinnt der Geist, wie früher gezeigt, mit allen anderen Ideen zunächst auf keinem andern Wege als durch Betrachtung seines eigenen Seins und Lebens. Die Gestaltung, von der hier die Rede ist, ist selbstverständlich eine dem Geiste anerschaffene; er hat sie in demselben Augenblicke von dem absoluten Realprincipe erhalten, in welchem dieses ihm zum Sein verholfen hat; sie ist daher auch mit dem realen Sein des Geistes so zu sagen in eine ununterschiedliche Einheit verwachsen; sie läßt sich zu diesem noch nicht, wie diejenige Form, welche der Geist durch seine eigene Bethätigung später sich selber gibt, in einen Gegensatz stellen und wie Erscheinung oder Accidenz von Sein oder Substanz unterscheiden. Ueberhaupt trägt der Geist in seiner ursprünglichen Daseinsweise noch keine unterschiedlichen (differenten) Momente in sich; er ist hier noch eine unterschiedslose (in-

differente) Einheit. Und da alles Leben, überhaupt alle Bethätigung des Geistes, wie wir gesehen, davon abhängt, daß innerhalb seiner differente Momente hervorgetreten sind, so fällt in die Augen, daß während der Dauer seiner primitiven Indifferenz von einer Bethätigung oder einem Leben des Geistes noch keine vernünftige Rede sein kann. Des Geistes Indifferenz fällt daher mit schlechthiniger Inactivität in Eins zusammen. Derselbe ist hier nur erst ein mit der Bestimmung und Befähigung zur Actualität ausgerüstetes Realprincip; mit Rücksicht auf diese ihm immanent zu denkende Bestimmung kann der Geist auch als ein ursprünglich bloß potenzielles Sein bezeichnet werden, wobei aber, wie schon im ersten Kapitel des I. Heftes erinnert worden, festzuhalten ist, daß jene Bezeichnung seinen wahrhaft principiellen Character oder seine Existenz in und an ihm selber nicht beeinträchtigen darf. Nun stehen wir an der wichtigen Frage: wie groß und wie beschaffen muß die primitive Inactivität des Geistes gedacht werden?

Es liegt in der Natur der Sache, daß der Geist nicht die Macht besitzt, sich selber ohne fremde Hilfe aus seiner Inactivität in die Activität oder in's Leben zu übersetzen. Dieser Wahrheit, welche wir jetzt durch eine speculative Betrachtung des Geistes gewonnen haben, bleibt die Erfahrung ihr Zeugniß nicht schuldig. Ja die letztere beweist noch mehr; denn unzweifelhafte Thatsachen derselben thun, wie früher nachgewiesen wurde, dar, daß der Geist zu seiner Entwickelung oder zur Aufhebung seiner ursprünglichen Indifferenz sogar der Einwirkungen von anderen selbstbewußten Wesen bedarf. Diese Erfahrungswahrheit wird aber auch wieder durch eine gesunde Metaphysik bestätigt.

Bei der Annahme einer qualitativen Verschiedenheit von Geist und Natur innerhalb des relativen Seins muß gedacht werden, daß nur der erstere zu selbstbewußtem Leben befähigt ist, wohingegen die Natur auf dem langen Wege ihrer Entwickelung jenes zwar ebenfalls anstrebt, ohne dasselbe aber in Wirklichkeit zu erreichen. Nichtsdestoweniger ist „das Bewußtsein der Natur in Bezug auf sie als solche ebenso vollkommen, wie das des Geistes in derselben Beziehung; denn sie soll sich ja nur als Natur, sowie der Geist nur als Geist im Bewußtsein besitzen, und über die apriorische Bestimmung irgend eines Princips als Sein kann das Denken (Wissen) desselben nie hinausgehen d. h. jene nie transcendiren.*)“ Dieser ihrer apriorischen Bestimmung gemäß vermag die Natur selbst in ihren höchst organisirten Individuen über die Anschauung d. i. die sinnliche Vorstellung sich nicht zu erheben. Das Sinnes-Indi-

*) Vergl. Günther's Eurystheus und Heracles. pag. 364.

vidum hat unzweifelhaft das Vermögen, die seinem cerebralen Gehirne durch äußere Einwirkungen eingeprägten Bilder der es umgebenden Gegenstände unmittelbar anzuschauen oder wahrzunehmen und die wahrgenommenen nach außen auf ihre realen Objecte zu beziehen. Hierdurch kommt dasselbe zur anschaulichen Kenntniß oder zur (sinnlichen) Vorstellung der letzteren. Wozu aber das Sinnes-Individuum nach Ausweis der Erfahrung nicht die Macht hat, ist dieses; es vermag seine eigenen Zustände (die ihm eingeprägten Bilder) nicht von sich selbst als dem ihnen unterliegenden Princip zu unterscheiden und die Beziehung jener auf dieses vorzunehmen. Hiermit ist das Individuum auch nicht im Stande, den Gedanken des realen Seins oder der Substanz zu gewinnen, denn dieser ist, wie aus unseren Untersuchungen hervorgeht, durch jene Unterscheidung und Beziehung bedingt. Was dem Natur-Individuum aber unmöglich ist, das erreicht der Geist des Menschen.

Vergleicht man beide Bewußtseinssphären, die des Geistes und die der Natur, mit einander, so kann es dem Gesagten zufolge nicht zweifelhaft sein, daß letztere der ersteren, was die Tiefe angeht, bedeutend nachsteht. Das Höchste, wozu es die Natur, selbst in den vollkommensten und am beßten gelungenen Repräsentanten ihres subjectiven Lebens, zu bringen vermag, ist die sinnliche Vorstellung d. h. die bloß äußerliche Kenntniß, nicht die Erkenntniß der auf das Individuum einwirkenden materiellen Gegenstände. Das Sinnen-Wesen stellt diese Gegenstände sich zwar vor, aber es unterscheidet dieselben nicht nach ihrer substanzialen und accidentalen (formalen) Seite, aus keinem andern Grunde, als weil es dieselbe Unterscheidung an sich selbst zu machen nicht im Stande ist; sein Bewußtsein beschränkt sich daher nothwendig auf die Kenntniß (Vorstellung) von einem Meere von Erscheinungen, deren reale Wurzel nach Zahl und Beschaffenheit ihm auf ewig verborgen bleibt. Dieses wurzelhafte den Erscheinungen zu Grunde liegende Sein ist aber grade das Gebiet, auf dessen Besitznahme und Ausmessung nach Breite und Höhe das Denkvermögen des Geistes ein angeborenes Recht hat. Wie sollte es nun bei dieser Lage der Dinge möglich sein, daß die Natur durch Einwirkung auf den Geist diesem zu einem Wissen verhelfe, was ihr selber auf allen Stufen ihrer Entwickelung abgeht? Kann denn die Natur dem Geiste geben, was sie selbst nicht besitzt? Der Geist des Menschen ist demzufolge primitiv nicht bloß ein indifferentes oder noch völlig inactives Realprincip, sondern diese seine Indifferenz ist auch der Art, daß weder er selbst noch die Natur dieselbe aufzuheben vermag; vielmehr bedarf der Geist hierzu der Einwirkungen solcher Wesen, in welchen das Licht des Selbstbewußtseins als des Wissens um die den

eigenen Erscheinungen unterliegende Substanz bereits aufgegangen ist. Diese für die Feststellung der Qualität des Geistes wichtige Wahrheit wird durch zwei Zeugen, die Erfahrung und Speculation, gleichmäßig bestätigt. —

Bei unserer frühern Besprechung des Wechselverhältnisses, welches zwischen dem Ichgedanken des Geistes oder der Idee und den Begriffen desselben obwaltet, haben wir erfahren, daß beide für ihre Genesis auf einander angewiesen und, wenn gleich in verschiedener Richtung, von einander bedingt sind. Alles Denken des Geistes hat zur Voraussetzung, daß derselbe aus seiner ursprünglichen indifferenten Einheit in die Zweiheit von Substanz und Accidenz, Sein und Erscheinung versetzt worden. Die dem Geiste immanenten Erscheinungen bilden, wofern sie von demselben in das Selbstbewußtsein erhoben werden, seine mannichfaltigen Begriffe. Allein dieser Vorgang ist bei jedem neuen Denkprocesse nur dadurch möglich, daß der Geist die unmittelbar wahrgenommenen oder angeschauten Erscheinungen auf sich als ihre reale Wurzel bezieht, — eine Beziehung, welche ihm sowohl das Bewußtsein um sich als um die wahrgenommene Erscheinung d. i. Idee und Begriff gleichzeitig und nothwendig vermittelt. So ist der Ichgedanke überhaupt der erste Gedanke des Geistes; er ist jedenfalls der erste, durch welchen der Geist einer wahrhaften Substanz, nämlich seiner eigenen, gewiß und sicher wird. Aus dieser Thatsache ergibt sich aber mit Gewißheit, daß der Geist primitiv ein schlechthin ungetheiltes, ein- und ganzheitliches Princip ist und in jedem seiner verschiedenen Denk- und Lebensprocesse auch unveränderlich geblieben ist. Wie so?

Nehmen wir auf einen Augenblick das Gegentheil einmal an. In diesem Falle ist ein Doppeltes und nur ein Doppeltes möglich. Es müßte nämlich entweder gedacht werden, daß der Geist überhaupt niemals ein schlechthin ungetheiltes, ein- und ganzheitliches Princip gewesen, daß derselbe im Gegentheil ursprünglich schon mittelst eines Theilungs- (Emanations- oder Diremtions-) actes zur Existenz gekommen wäre, oder daß derselbe doch in und während seiner Entwickelung als jenes ganzheitliche Princip sich nicht zu erhalten vermocht habe. In dem ersten Falle könnte der Geist von Anfang an, in dem zweiten von dem Momente seiner Theilung nur noch als Bruchtheil oder Besonderung eines allgemeinen Princips oder einer solchen Substanz anerkannt werden. Allein könnte der Geist bei einer solchen Beschaffenheit seiner selbst es zum Ichgedanken bringen? könnte er ein seiner selbst bewußter werden, sein und bleiben? Antwort: Nein. Denn als was würde sich unter der angegebenen Voraussetzung das Selbstbewußtsein zu erkennen geben? Sollte dasselbe als

Wissen des Geistes um sich selbst nicht zur Lüge werden, so müßte es ein Wissen um sich als den Bruchtheil oder die Besonderung (Specification) einer zu irgendeiner Zeit in mehrere, vielleicht zahllose Brüche auseinander gegangenen Substanz sein. Wie könnte aber bei dieser Sachlage das Selbstbewußtsein von dem Geiste überhaupt noch gewonnen werden, da ja das Wissen um sich als den Bruchtheil einer Substanz so gewiß das Wissen um die noch ungebrochene Substanz zur Voraussetzung hat, als diese letztere selber jedem ihrer Bruchtheile nothwendig vorhergeht! Und doch ist grade umgekehrt des Geistes Selbstbewußtsein die conditio sine qua non für alles andere Wissen desselben. „Was daher nicht mehr als Monas existirt, kann sich auch nicht denken als Einheit, was sich aber als Einheit weiß, ist auch Monas noch.*)" Kann ich ja doch auch nicht wissen um den Theil eines Apfels als Theil desselben ohne zu wissen von dem ganzen Apfel, durch dessen Theilung jener entstanden ist. Und so ist denn ohne allen Zweifel gewiß, daß der Geist des Menschen ursprünglich und so lange ihm die Sonne des Selbstbewußtseins leuchtet, ein ein- und ganzheitliches Realprincip, eine monadische oder ungetheilte Substanz ist und daß eben in dieser substanzialen Ungetheiltheit oder Ganzheit des Geistes die Bedingung zur Möglichkeit seines Wissens überhaupt verborgen liegt. Kommt aber der Geist einmal, wie durch das Selbstbewußtsein unzweifelhaft bezeugt wird, wirklich in dieser substanzialen Ungetheiltheit zur Entwickelung, so kann demselben nicht auch zugleich die Bestimmung zu einer solchen Offenbarungsweise immanent gedacht werden, welche nur auf dem Grunde von substanzialer Getheiltheit sich einstellen könnte. Und so liefert denn das Selbstbewußtsein des Geistes, einmal in demselben aufgegangen, den unwiderleglichen Beweis dafür, daß derselbe vom Anfange seiner Existenz an nicht bloß ein ungetheiltes oder ganzheitliches, sondern für alle Ewigkeit auch ein schlechthin untheilbares Wesen ist, — eine Eigenschaft, in welcher der Geist sein characteristisches Unterscheidungsmerkmal von all' und jedem Naturproducte und das sichere Unterpfand seiner persönlichen Unsterblichkeit besitzt. Hiernach kann man beurtheilen, welchen Werth manche geistreich sein sollende Aussprüche, wie folgender von Lichtenberg, für sich beanspruchen können „Der Mensch, sagt er, wird ein Sophist und überwitzig, wo seine gründlichen Kenntnisse nicht mehr hinreichen. Alle müssen es folglich werden, wenn von Unsterblichkeit und Leben nach dem Tode die Rede ist. Da sind wir alle ungründlich. Materialismus ist die Asymptote der Psychologie.**)" Ja wohl! der Mensch

*) Günther a. a. O. pag. 362.

**) Lichtenberg's vermischte Schriften. Bd. I pag. 56.

wird ein Sophist, wenn er die großen Probleme der Wissenschaft, unter denen die Frage über Unsterblichkeit eines der ersten ist, leichtfertig über die Achseln ansieht oder gar in absprecherischer Weise bei Seite schiebt. Statt uns von dem Netze einer solchen Sophistik umstricken zu lassen, halten wir uns, auf Grund unserer Untersuchungen, an das Wort des Dichters:

Vom Sein zum Sein geht alles Leben über;
Gestaltung reift zur Umgestaltung nur;
Und die Erscheinung schwebt vorüber.
Zum Nichtsein ist kein Schritt in der Natur.
Es mag ihr Flammenblitz den Eichwald niederbrennen;
Und aufgelöst ist eine Form des Seins.
Nur was sich fügte, mag sich trennen,
Des Menschen Geist ist innig Eins.*) —

Die beiden in dem Vorhergehenden dargelegten Eigenthümlichkeiten des Geistes, die primitive Indifferenz und die substanziale Ein- nnd Ganzheit (Untheilbarkeit) desselben, heben den Blick des Metaphysikers auf einen Standpunkt, von dem aus sich auch die Beziehungen in aller Klarheit überschauen lassen, in welchen jener zu den übrigen ihm coexistenten Realprincipien und namentlich zu dem absoluten Realprincipe, zu Gott, sich befindet.

Als ungetheiltes, monadisches Princip kann der Geist zu keiner andern Substanz, welcher Art dieselbe auch sein möge, in dem Verhältnisse des Besondern oder der Individualität zum Allgemeinen stehend gedacht werden. Denn da Besonderes und Allgemeines innerhalb der Sphäre einer Substanz nur durch den Act der Besonderung (Specification) d. h. durch Theilung derselben (Theilemanation) möglich ist, so könnte der Geist in seiner monadischen substanzialen Ganzheit nicht mehr aufrecht erhalten werden, wofern er mittelst Specificirung als Individualität einer allgemeinen Substanz zur Existenz gekommen wäre. Der Geist ist daher kein Individuum; vielmehr erhebt derselbe im Unterschiede zu diesem mit vollem Rechte Anspruch auf den Namen einer Person. Denn unter Person will der Sprachgebrauch eben nichts anderes verstanden wissen als ein ungetheiltes, ganzheitliches Realprincip, dem mit dieser Qualität zugleich die Befähigung innewohnt, zum Wissen um sich vorzudringen und sein mit Selbstbewußtsein vollzogenes Handeln als ein wahrhaft freies und demzufolge verantwortliches zu legitimiren.

Dieses negative Verhältniß des Geistes zu allen anderen Realprin-

---

*) Vergleiche Tiedge's Urania. Vierter Gesang V. 500 ff.

cipien erhält seine positive Ergänzung, sobald die zweite Grundeigenthümkeit desselben, seine primitive Indifferenz näher in's Auge gefaßt und die aus ihr sich ergebenden Folgerungen gezogen werden. Ursprünglich ist der Geist in Folge seiner Indifferenz als völliger Inactivität noch nicht Ursache oder Causalität. Wohl muß er auch jetzt schon angesehen werden als eine Ur-Sache d. i. als eine Sache (res), die aber nur mit Hilfe fremder von anderen bereits selbstbewußten Wesen ausgehenden Einwirkungen auf sie zur Ursache (causa) werden kann. Und grade diese Eigenthümlichkeit des Geistes, nämlich seine Abhängigkeit von fremden Einwirkungen zum Zwecke der eigenen Lebensentfaltung, ist es, welche ihn als ein in seiner Kraftäußerung beschränktes Wesen zu erkennen gibt. Beschränktheit der Kraftäußerung hat aber Bedingtheit des Seins oder des realen Princips zur unausbleiblichen Voraussetzung. Denn ein Realprincip, das nicht einmal die Macht besitzt, durch sich allein zu erscheinen oder sich in's Leben überzusetzen, kann noch viel weniger als ein durch sich oder besser als ein schlechthin seiendes gedacht werden. Und wie muß nun die Bedingtheit des Geistes, welche in Verbindung mit seiner Beschränktheit denselben zu einem endlichen Wesen in der eigentlichen metaphysischen Bedeutung dieses Wortes macht, bestimmter gefaßt und begränzt werden? Sie ist, um es mit einem Worte zu sagen, identisch mit Gesetztheit des Geistes als eines ursprünglich indifferenten Realprincips. Und da die Art der Setzung des Geistes nicht, wie wir gesehen haben, auf dem Wege der Emanation eines allgemeinen Wesens kann vor sich gegangen sein, so bleibt nichts als die Annahme übrig, daß derselbe via creationis d. h. durch eine wahrhafte Setzung aus nichts zur Existenz gekommen sei.*) Diese Annahme ist auch keine Fiction; sie

*) Cartesius bekannte sich ebenfalls zu dem Creationismus des Menschengeistes, denn er nahm an, Deum animam rationalem creasse eamque corpori certo quodam modo conjunxisse. De Meth. pag. 29. Auch war seinem scharfen Blicke der himmelweite Unterschied nicht entgangen, welcher zwischen „Schöpfung", „Zeugung (Emanation)" und „künstlerischer Bildung" obwaltet, denn er schreibt: Quum mavis conferre dei creationem cum fabri operatione, quam cum generatione parentis, sine ulla ratione id facis: etsi enim illi tres agendi modi toto genere diversi sunt, propius tamen est a productione naturali ad divinam quam ab artificiali argumentari. Resp. V pag. 69. Indessen schon das propius läßt vermuthen, daß einem Cartesius der Unterschied von Schöpfung und Emanation in seiner tiefsten Tiefe doch verborgen geblieben. Diese Vermuthung steigert sich zur Gewißheit, wenn wir Epist. I pag. 75 lesen, daß Gott unica cogitatione quidquid fuit, est, erit, aut esse potest, intueatur; denn hat Gott wirklich alles d. i. sich selbst und die Welt durch einen und denselben Gedanken gedacht, so sind beide dem Wesen nach auch nothwendig identisch und nur dem Grade nach verschieden; die Schöpfung im eigentlichen Sinne ist somit negirt. Hieraus wird erklärlich, wie Cartesius unmittelbar

ist lautere, helle Wahrheit; durch dieselbe schärft sich das Auge des Metaphysikers sogar in einer Weise, daß ihm auch die Qualität des den Geist creirenden Realprincips kein Geheimniß mehr bleiben kann.

Der Schöpfer des Geistes ist zunächst ein wahrhaftes in und an sich selber seiendes reales Princip. Dieses ist er so gewiß, als der Geist ein solches zu sein von sich behaupten muß, so lange er im Selbstbewußtsein seiner selbst gewiß und sicher wird; denn das geistige Realprincip kann nicht einem von letzterm bloß gedachten, es muß einem in Wirklichkeit, also außerhalb und unabhängig von dem Denkgeiste existirenden Schöpfer sein Dasein zu verdanken haben. Ungeachtet der dem Geiste als einem realen Principe eignenden Positivität trägt derselbe aber andererseits eine doppelte negative Seite an sich; er ist, wie gezeigt worden, Sein nicht schlechthin und Erscheinen nicht schlechthin oder er ist im Sein bedingt, in der Kraftäußerung oder der Entfaltung des Seins zum Dasein beschränkt. Diese beiden negativen Momente müssen von dem Schöpfer des Geistes wieder negirt werden; er ist zu denken als Sein schlechthin und Erscheinen schlechthin oder durch sich d. h. als ein Realprincip, das sowohl für seine Existenz als für seine Kraft- oder Lebensäußerung auf nichts außer ihm, sondern lediglich auf sich selber hin- und angewiesen ist. Der Schöpfer ist ein schlechthin oder ewig existentes, also ein weder durch ihn selbst noch durch ein anderes gewordenes Realprincip. Er ist nicht geworden durch sich selbst, er ist kein ens a se in dem Sinne von per semetipsum factum, weil bei dieser Annahme das schöpferische reale Sein die Voraussetzung seiner selbst sein müßte, — ein Gedanke, der sich auf den ersten Blick als einen sich selbst aufhebenden Widerspruch zu erkennen gibt. Der Schöpfer des Geistes ist aber auch durch kein anderes Realprincip geworden; denn in diesem Falle könnte ihm als einem ebenfalls bedingten und deßhalb auch beschränkten Wesen die Schöpfermacht nicht zukommen. Mit dem im Geiste aufgehenden Gedanken der Unbedingtheit des schöpferischen Princips oder seiner Existenz schlechthin ist der Gedanke der Unbeschränktheit desselben oder seines Erscheinens schlechthin d. i. durch sich unmittelbar verbunden. Und dieser letztere Gedanke ist ebenso gewiß ein realer d. i. er hat ebenso

---

vor der zuletzt angeführten Stelle sich denn auch dazu verstehen konnte, den Geist des Menschen als eine Art von Emanation des göttlichen Wesens auszugeben. Via, quam ineundam puto, ut ad Dei amorem perveniamus, est, ut attendamus eum esse mentem sive cogitans quid, qua in re, quum animae nostrae natura aliquam cum ejus natura cognationem habeat, animum inducimus illam esse a suprema ejus intelligentia emanationem quandam et divinae quasi particulam aurae.

gewiß eine wirkliche Qualität des schöpferischen Princips zu seinem Inhalte, als dieses mit dem Gedanken der Unbedingtheit der Fall ist. Denn wie die Beschränktheit der geistigen Kraftäußerung nur in der Bedingtheit des Geistes als eines realen Princips ihre Ursache hat, so auch muß umgekehrt die Unbedingtheit des schöpferischen Princips die Unbeschränktheit desselben nothwendig im Gefolge haben. In dieser Unbeschränktheit des unbedingten Seins besteht recht eigentlich seine Aseität. Der Schöpfer ist ens a se, weil er für die Entfaltung seines Seins zum Dasein keiner fremden Hilfe bedarf, weil er vielmehr rein aus und durch sich allein, daher auch von Ewigkeit her sich selber in's Leben übergesetzt hat. Und wie muß die Entfaltung des unbedingten Seins zum Dasein näher gedacht werden? Eine erschöpfende Beantwortung dieser Frage fällt über die Aufgabe hinaus, welche wir uns in diesem Hefte gestellt haben; sie läßt sich auch nur geben, wenn die Lebensprocesse des Geistes und der Natur, dieser beiden Wesens-Gegensätze innerhalb des geschaffenen Universums, in ihrer Tiefe begriffen sind. Ein Moment jener Lebensoffenbarung des Unbedingten können und müssen wir aber hier hervorheben; es besteht darin, daß dieselbe den Character der Persönlichkeit an sich trägt. Das unbedingte Sein ist ein aus und durch sich selbst von Ewigkeit her persönliches d. h. seiner selbst bewußtes Princip; denn ein seiner selbst nicht bewußtes Princip könnte wieder nicht der Schöpfer des Geistes sein. Die Idee eines persönlichen Unbedingten fällt mit der Idee des Absoluten oder Gottes in Eins zusammen. Ist der Geist des Menschen durch Ausmittelung seines eigenen Seins und Lebens aber im Stande, sich seines Gottes als eines persönlichen, die Welt transcendirenden, schöpferischen Realprincips zu versichern, so kann ihm von nun an auch nicht mehr die Macht abgesprochen werden, in das göttliche Sein und Leben tiefer einzudringen und dasselbe nach allen Seiten und Beziehungen hin zum Gegenstande seiner Betrachtung zu machen. Und in dieser Beschäftigung mag der forschende Geist nicht eher zur Ruhe kommen, bis es ihm gelungen sein wird, die Persönlichkeit des Absoluten in der ihr von dem positiven Christenthum zugesprochenen Form der Dreiheit bei aller Einheit des Wesens auch wissenschaftlich zu begründen. Hat ihn aber sein Glücksstern einmal so weit getragen, so wird ihm auch die Art und Weise nicht mehr entgehen können, in welcher sich mit dem Selbstbewußtsein des Absoluten in letzterem die Idee einer von diesem wesenhaft verschiedenen Welt von Ewigkeit her eingestellt hat, als deren schöpferische Realisation die wirkliche Welt in ihren drei Factoren Geist, Natur und Mensch zu betrachten ist. Die Weltidee als ein negatives Moment in dem Selbstbewußtsein des Drei-

einigen ist somit die lichte Höhe speculativer Wissenschaft, von wo aus es dem Denkgeiste vergönnt ist, den ewigen, organischen Zusammenhang oder die Einheit von Gott und Welt zu durchschauen, ohne deßhalb mehr in Gefahr zu kommen, über der Einheit beider die Zweiheit derselben zu vergessen oder Gott und Welt dem Wesen nach mit einander zu identificiren. —

Inhaltsanzeige.

Münster. Gedruckt bei E. C. Brunn.

Weber, Theodor,

Die Geschichte der neueren deutschen Philosophie und die Metaphysik

Bd.: 3

Münster 1873